RUTH

COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE ET EXÉGÉTIQUE

PAR

le P. PAUL JOÛON S. J.

PROFESSEUR À L'INSTITUT BIBLIQUE



ROME
INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL
(PIAZZA DELLA PILOTTA 35)
1924

R U T H

COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE ET EXÉGÉTIQUE

DU MÊME AUTEUR

Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique (1909). Paris, G. Beauchesne, 117 rue de Rennes.

Extraits des **Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.** Imprimerie Catholique, Beyrouth (Syrie) :

Notes de lexicographie hébraïque, t. III (1908).

Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle, t. IV (1910).

Etudes de philologie sémitique. — Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle, t. V (1912).

Etudes de philologie sémitique (suite). — *Arabica. — Notes de lexicographie hébraïque et de critique textuelle*, t. VI (1913).

Grammaire de l'hébreu biblique. Un volume de VIII + 543 pages et un fascicule des Paradigmes et Index de 80 pages (1923) Rome. Institut Biblique Pontifical, Piazza della Pilotta 35.

Ouvrage couronné par l'Institut de France (Prix Volney).

רות. Libri Ruth textum hebraicum ad usum scholarum edidit Pontificium Institutum Biblicum, animadversionibus criticis illustravit P. PAULUS JOÜON S. I., in eodem P. I. B. Professor (1924).

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P., S. P. Ap. Magister

IMPRIMATUR

† Iosephus Palica, Archiep. Philippen., Vicesger.

IMPRIMERIE DE L'INSTITUT PIE IX. — ROME

RUTH

COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE ET EXÉGÉTIQUE

PAR

le P. PAUL JOÜON S. J.

PROFESSEUR À L'INSTITUT BIBLIQUE



ROME

INSTITUT BIBLIQUE PONTIFICAL

(PIAZZA DELLA PILOTTA 35)

1924

AVANT-PROPOS

Le petit livre de *Ruth* (seulement quatre courts chapitres : 85 versets) a de tout temps charmé les lecteurs de la Bible. La grâce et la simplicité du récit, la noblesse et l'élévation des sentiments, l'absence de difficultés exégétiques sérieuses, lui assurent un rang privilégié parmi les livres auxquels on revient plus volontiers. Les professeurs d'hébreu et les hébraïsants y trouvent un bon spécimen de prose classique — ou presque classique — qui leur fournit des exemples excellents de nombreuses particularités de morphologie, de syntaxe, de stylistique. L'état du texte massorétique n'est pas, il est vrai, celui qu'on souhaiterait pour des débutants, mais il offre de bonnes occasions pour éveiller le sens critique chez les hébraïsants plus avancés. A tous ces titres le livre de Ruth mérite un commentaire philologique abondant et détaillé, qui relève toutes les particularités intéressantes de grammaire, de lexicographie, de sémantique, de stylistique, de critique textuelle. Le livre étant très court, le philologue peut faire ici ce qu'on ne fait guère pour des livres plus étendus, surtout quand les exigences des éditeurs condamnent l'infortuné commentateur au supplice de Procuste. Il faut bien reconnaître que dans les commentaires récents, surtout dans ceux qui se publient sous forme de collection, la philologie est trop souvent réduite à la portion congrue. Beaucoup d'exégètes trop exclusivement occupés de « haute critique », s'intéressant peu à l'humble philologie, se contentent de ce que leur fournissent les dictionnaires et les grammaires, bien différents en cela d'un Franz Delitzsch, d'un Dillmann ou d'un Driver.

Et pourtant c'est surtout dans les commentaires philologiques qu'on devrait élucider les difficultés de grammaire et de lexique qui se présentent si souvent dans le texte hébreu, c'est là que les grammairiens et les .lexicographes devraient aller puiser des matériaux soigneusement examinés et éprouvés. Quiconque est au courant de l'état actuel de la lexicographie et de la grammaire, des commentaires et des traductions, avouera qu'il reste encore beaucoup à faire pour la connaissance précise et scientifique de l'hébreu biblique. Parmi ceux qui s'emploient, avec un zèle digne d'éloge, à l'amélioration de notre texte massorétique, il s'en trouve malheureusement trop qui, dans leurs conjectures, oublient — ou ignorent — les exigences de la grammaire ou l'usage de la langue. Bien des corrections de texte suggérées par des considérations de haute critique ou par des théories systématiques — sans parler de la métrique, cette nouvelle calamité de la critique textuelle — sont condamnées par la langue.

Le livre de Ruth n'offrant guère de difficultés exégétiques, nous avons voulu surtout, sans négliger l'exégèse proprement dite — et notamment la question de la législation matrimoniale dans Ruth (v. Introd. § 3) — apporter une modeste contribution à la connaissance de l'hébreu et à la critique du texte massorétique. Bien entendu, les remarques grammaticales d'un caractère trop élémentaire ont été omises ou indiquées seulement par un renvoi à notre *Grammaire de l'hébreu biblique*, où sont relevées, en fait, presque toutes les particularités intéressantes du texte hébreu de Ruth (1).

Nous voudrions espérer que les philologues et même les exégètes trouveront quelque utilité dans cette étude un peu minutieuse de la langue et du texte. Le livre inspiré de Ruth ne mérite-t-il pas le soin méticuleux qu'on met à expliquer, par exemple, une églogue de Virgile?

(1) Dans l'Index des textes (p. 77*), à Ruth 2, 9, lire § 44 *e* (au lieu de 4 *e*).

ABRÉVIATIONS

J = P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1923).
Brown = Brown, Driver, Briggs, *A hebrew and english lexicon of the Old Testament* (1896).
Buhl = W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von* F. Buhl [16] (1915).
TM = Texte massorétique.

SIGNES CONVENTIONNELS

La croix † indique qu'une énumération est complète.

L'astérisque * indique que la forme n'est pas attestée.

Le point d'interrogation inverti ⸮ indique que la forme ou le texte est suspect.

Dans la traduction, le signe ‘ ’ indique une correction au TM (1). Les mots entre parenthèses ( ) sont ajoutés pour la clarté de la traduction.

(1) Plusieurs corrections considérées comme probables dans le commentaire ne se trouvent pas dans la traduction.

INTRODUCTION

§ 1. Sujet du livre.

Ch. 1. « Au temps des Juges », la famine sévissant dans le pays, Elimèlek quitte Bethléem et va s'établir dans les Champs de Moab avec sa femme Noémi et ses deux fils Maḥlon et Kilyon. Elimèlek meurt; ses deux fils, après avoir épousé les Moabites Ruth et ʿOrpa, meurent à leur tour. Noémi se décide alors à retourner à Bethléem. Ses deux brus veulent l'accompagner, mais elle les en dissuade énergiquement. ʿOrpa retourne alors dans sa famille, mais Ruth s'obstine et arrive, avec Noémi, à Bethléem. C'était « au commencement de la moisson de l'orge ».

Ch. 2. Pour subvenir aux besoins de sa belle-mère, Ruth s'en va glaner dans un champ, qui se trouve appartenir à un proche parent (*goēl*) d'Elimèlek, nommé Booz. Celui-ci, ayant appris le devoûment de Ruth pour sa belle-mère, la comble d'attentions.

Ch. 3. Noémi s'oubliant elle-même pour ne penser qu'à l'avenir de Ruth, entrevoyant aussi la possibilité de susciter une descendance légale à Elimèlek, ordonne à Ruth d'aller déclarer à Booz qu'étant goēl il a le devoir de l'épouser. Celui-ci, louant très fort la piété filiale qui inspire la conduite de Ruth, se déclare prêt à l'épouser, pourvu qu'un autre goēl, plus proche parent que lui, renonce à son droit.

Ch. 4. Interrogé solennellement par Booz s'il est disposé à racheter le champ d'Elimèlek et en même temps à épouser Ruth, « pour maintenir le nom du défunt sur son héritage », le goël déclare renoncer à son droit. Alors Booz, comme goël d'Elimèlek, épouse Ruth, de laquelle il a un fils, qui est légalement fils et héritier d'Elimèlek. C'est Noémi, légalement mère de l'enfant, qui lui donne son nom ʿObed, et se charge de l'élever. Cet enfant, issu d'un mariage contracté de part et d'autre, dans une pensée de piété envers le défunt Elimèlek, devint « le père d'Isaï, père de David ».

§ 2. **But du livre et historicité.**

Le but principal du livre, tel qu'il se dégage d'une lecture impartiale, est de conserver à l'histoire un épisode édifiant relatif aux ancêtres du grand roi David (4, 17) et revêtant, à ce titre, un intérêt national ([1]). Ce but principal n'exclut pas des intentions concomitantes ou secondaires que l'auteur inspiré pouvait avoir, mais qui ne ressortent pas avec évidence de la simple lecture du livre.

L'histoire du mariage de Ruth avec Booz a son intérêt propre et sa valeur d'édification morale et religieuse, comme par exemple l'histoire de Tobie. Mais on peut se demander si ce récit eût été écrit et surtout s'il eût été conservé et inséré dans le Canon juif des Ecritures inspirées, sans l'intérêt qui s'attache au roi David. Nous croyons donc que le but de l'auteur n'est pas pleinement indiqué en disant qu'il a voulu conserver une histoire édifiante; il faut ajouter: une histoire édifiante relative aux origines de David.

L'enseignement moral et religieux du livre n'est pas difficile à dégager. Il suffira de relever quelques traits. Les trois personnages principaux Noémi, Ruth et Booz, par leurs paroles et par leurs actes, donnent aux lecteurs de discrètes leçons de vertu. Pour se faire aimer si profondément par ses brus, Noémi devait être sans doute la plus aimante des belles-mères. Le caractère désintéressé de son affection se montre dans ses efforts pour dissuader ses brus de partager sa triste existence et dans sa préoccupation de chercher un mari pour Ruth. Celle-ci est admirable dans son dévoûment pour sa belle-mère: elle renonce pour elle à sa famille, à son pays et à l'espoir d'un second mariage. Elle obéit entièrement à Noémi pour le choix d'un mari: si celui-ci était riche, par contre il n'était plus jeune (3, 10). Mais Ruth voit en lui le goël qui donnera une postérité à Elimèlek. C'est la piété filiale qui la pousse à ce mariage, comme Booz lui-même le proclame (3, 10).

([1]) Cf. FILLION, dans VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, s. v. *Ruth*, col. 1280. KAULEN, *Einleitung*[5], (1913) 2, 44 restreint le but du livre à « satisfaire l'intérêt pour les origines de la famille de David ».

Enfin Booz montre clairement que c'est par piété envers son parent Elimèlek qu'il accepte de devenir le mari de la pauvre Moabite. Il a su d'ailleurs apprécier la valeur morale de Ruth et son dévoûment pour sa belle-mère. C'est par estime pour elle qu'il l'avait délicatement aidée dans son glanage, recommandant à ses moissonneurs de ne pas la molester.

Si l'on considère les trois héros de l'histoire, et, comme repoussoir, le goël oublieux de son devoir de piété fraternelle, on peut dire que le trait commun, exalté par le narrateur, est la piété envers les membres de la famille: piété de Ruth envers sa belle-mère et, comme conséquence, envers Elimèlek; piété de Noémi envers son mari défunt; piété de Booz envers son parent Elimèlek [1].

Outre ces leçons de vertu données par la conduite même des personnages, il se dégage du récit une leçon sur la conduite de Dieu dans les événements de la vie humaine. Dieu, après avoir durement éprouvé la famille d'Elimèlek, et notamment Noémi et Ruth, pourvoit providentiellement au bonheur des deux femmes et à la survivance légale d'Elimèlek par la rencontre, en apparence fortuite, de Ruth et de Booz [2].

Il ressort également du récit que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de tous les peuples: une Moabite, qui vient « s'abriter sous les ailes de Jéhovah » (2, 12), n'est pas rejetée par lui; elle entre dans la communauté d'Israël, acquiert les droits d'une Israélite sur le goël de ses beaux-parents, et devient l'aïeule du roi David.

Peut-on voir encore dans le récit de *Ruth* une recommandation soit du mariage léviratique proprement dit (Deut. 25, 5), soit du mariage léviratique au sens large, comme est celui de Booz avec Ruth? [3].

(1) D'après HUMMELAUER (p. 355): « finis narrationis primarius est *laus pietatis* ».

(2) JOSÈPHE (*Antiquités* V, 9, 4), écrivant pour des lecteurs païens, dégage de *Ruth* la leçon suivante: « J'ai voulu montrer la puissance de Dieu, à qui il est facile d'élever un homme quelconque à la plus brillante dignité, comme il le fit pour David, issu de parents tels que (Booz et Ruth) ». On ne peut guère dire que ce soit là la leçon qui se dégage du récit. Josèphe, du moins, a bien vu l'importance du mot final: *David* (4, 17. 22).

(3) Cf. L. BERTHOLDT, *Historischkritische Einleitung in A. und N. Testament* (1816) p. 2357. [A. BERTHOLET, *Ruth* p. 51, imprime malheureusement BERTHOLET pour BERTHOLDT; l'indication de la page est aussi fautive].

Peut-être, mais la recommandation serait fort discrète et en tout cas, ce ne serait là qu'une intention tout à fait secondaire de l'auteur.

Plusieurs exégètes modernes vont beaucoup plus loin dans cette direction. D'après eux, *Ruth* serait un écrit *tendancieux*, composé pour protester contre le rigorisme d'Esdras (9-10) et de Néhémie (13, 23-27), qui prohibèrent sévèrement les mariages avec des femmes étrangères. A. BERTHOLET, un des plus chauds partisans de cette ingénieuse combinaison, semble en attribuer la paternité à A. GEIGER, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857), p. 48 s.

Je trouve que dès 1816 L. BERTHOLDT [1] a formulé nettement cette idée, à propos d'une hypothèse analogue de DERESER, mais ne l'a point admise. L'ouvrage de BERTHOLDT étant difficile à trouver, je traduis le passage en question : « DERESER [2] écrit : Une intention secondaire de l'auteur pourrait avoir été de blâmer, à l'aide d'une histoire ancienne, l'intolérance et la dureté de ses contemporains à l'égard des étrangers. Ruth n'était pas Israélite et pourtant elle était vertueuse, avait de nobles sentiments et plaisait à Dieu. Le juste Booz ne se refusa pas à faire du bien à cette étrangère et à l'épouser pour ses aimables qualités. Il serait préférable (dit BERTHOLDT) de considérer cette intention comme la principale ; et si l'on admet que le livre a été composé au temps d'Esdras et de Néhémie, alors que les mariages avec des étrangères étaient si fréquents, on pourrait dire, avec une modification, que le but du livre est de montrer, par l'histoire de l'ancien temps, la légitimité de ces mariages, à condition que les femmes étrangères adoptassent la religion du pays ». Cette hypothèse mort-née, car son auteur L. BERTHOLDT lui en préféra une autre, a été reprise par GEIGER [3]. Elle est admise par GRÄTZ (*Geschichte der Juden* [3], t. II, 2 p. 125) ; KUENEN (*Einleitung in d. A. T.* § 36, Anm. 10) ; WILDEBOER (*Literatur d. A. T.* § 21 Anm. 10) ; STEUERNAGEL (*Einleitung in d. A. T.* p. 432) ; CORNILL *Einleitung in d.*

(1) *Historischkritische Einleitung*, p. 2356.

(2) *Die heilige Schrift des A. T. von* BRENTANO, *fortgesetzt von* DERESER, Thl. 2. B. 1. S. 232.

(3) Mais non par UMBREIT, *Über Geist und Zweck des Buches Ruth* (*Theol. Studien und Kritiken*, 1834, pp. 305-8), comme le disent inexactement KÖNIG, *Einleitung in das A. T.*, p. 288 ; STEUERNAGEL, *Einleitung in das A. T.*, p. 432.

A. T.[6] p. 152); KAUTZSCH (dans le *Kurzes Bibelwörterbuch* de GUTHE (1903) s. v. *Ruth*: « höchstwahrscheinlich », dans *Die Heilige Schrift des A. T.*[3]: « er beabsichtigt offenbar einen Protest », mais dans la 4e éd., BERTHOLET adoucit la nuance: « er scheint ein Protest gegen den Rigorismus... zu beabsichtigen »); A. BERTHOLET; NOWACK.

L'hypothèse est rejetée notamment par DRIVER (*Introduction to the Old Test.* [9], p. 454); GAUTIER (*Introduction* 2, 151); COOKE (*Ruth*, p. XIII); KÖNIG (*Einleitung* p. 288); W. R. SMITH et CHEYNE (*Encyclopædia Biblica*); MAYER LAMBERT (*Rev. d. Etudes juives*, t. 37 (1898) p. 158); L. B. WOLFENSON (*The Bibliotheca Sacra*, 69 (1912), pp. 336-341).

Cette hypothèse ingénieuse peut-elle invoquer en sa faveur quelque argument positif? BERTHOLET (p. 52) en donne un seul: l'emploi du mot נכריה *étrangère* (2, 10) et la fréquence de l'épithète המואביה *la Moabite* (1, 22; 2, 2. 6. 21; 4, 5. 10).

Le mot *étrangère* (2, 10) ne prouve rien: il est employé par Ruth pour se désigner elle-même dans un contexte où il s'impose (1). Quant à *Moabite*, dans 2, 6 מואביה (sans article) n'est pas épithète. Le mot s'impose au chef des moissonneurs pour désigner Ruth, dont il ignore le nom: « C'est une jeune femme moabite ». Des cinq cas où l'on a המואביה le plus caractéristique serait 2, 21, mais là il est suspect (cf. LXX) et probablement fautif (voir le Commentaire). Dans 4, 5 *la Moabite* est nécessaire pour bien identifier Ruth, le goël pouvant ne pas la connaître; de même au v. 10, quand Booz déclare solennellement aux anciens et au peuple qu'il épouse « Ruth la Moabite, la femme de Mahlon ». Dans 1, 22, où il s'agit de l'arrivée de cette étrangère à Bethléem, l'épithète n'est nullement oiseuse. Par contre, il semble hors de propos de répéter deux phrases plus loin (2, 2): *Ruth la Moabite*. C'est le seul cas où l'on pourrait se demander si l'épithète ne trahit pas une intention. Mais il est fort possible que Ruth, surtout dans les premiers temps de son séjour à Bethléem, ait été appelée couramment *Ruth la Moabite*, par un usage semblable à celui qui a introduit chez nous des noms tels que Lallemand, Langlois, Lebreton, Lenormand etc. En parlant des femmes de David on dit

(1) Le lecteur est prié d'examiner par lui-même ce texte et les suivants.

toujours: *Aḥino'am la Yizre'élite, Abigaïl la Carmélite* (1 Sam. 27, 3; 30, 5; 2 Sam. 2, 2; 3, 2).

On peut donc dire, sans exagération, qu'il n'y a aucun indice positif en faveur de l'hypothèse de GEIGER etc. Par contre, on peut faire valoir contre elle les arguments suivants:

1) L'hypothèse suppose que le livre de Ruth est postérieur aux mesures d'Esdras et de Néhémie contre le mariage avec les étrangères, ce qui n'est nullement prouvé. Même en admettant que le livre n'est pas préexilien, il peut fort bien être antérieur aux réformes d'Esdras et de Néhémie.

2) Les contemporains d'Esdras et de Néhémie auraient sans doute remarqué le caractère tendancieux du livre; et alors on peut se demander s'il eût été admis dans le Canon juif palestinien.

3) Si la tendance en question existait, elle devrait apparaître quelque part, notamment dans la scène où Booz interpelle le goël: celui-ci devrait indiquer qu'il ne veut pas épouser Ruth parce qu'elle est étrangère (1).

4) Comment le cas si particulier du mariage du goël Booz avec Ruth, veuve d'un Israélite, héroïquement attachée à sa belle-mère Israélite, devenue Israélite de religion, aurait-il pu être exploité polémiquement contre une mesure législative, postérieure de plusieurs siècles, indispensable pour préserver la religion, les mœurs et la langue d'Israël? *Tẹlum imbelle sine ictu!* Autant vaudrait dire que les Madones de Raphaël sont une protestation contre la prohibition luthérienne du culte de la Sainte Vierge.

La chaste idylle de *Ruth*, pas plus que le *Cantique des Cantiques* (2), ne pouvait échapper à l'interprétation *astrale* des panbabyloniens. Rien d'effarant, et disons-le, d'humiliant pour l'esprit humain, comme l'exégèse de WINCKLER, dans ses *Altorientalische Forschungen*, Dritte Reihe 1 (1902), pp. 65-78: *Rut.* Sous le limpide récit de la Bible, WINCKLER découvre un bas-fond mythologique: Ruth est Istar-Tamar et Booz Tammuz-Marduk. Les applications mythiques au détail du texte, avec prédilection pour l'interprétation obscène, sont un défi au bon sens.

(1) Cf. L. GAUTIER. *Introduction à l'Ancien Testament*[2] (1914), 2, 151.

(2) Cf. P. JOÜON, *Le Cantique des Cantiques*, p. 44, § 54.

Tout autre est la conception de H. GUNKEL [1]. Après une très fine analyse littéraire du livre (pp. 65-81) il conclut (bien illogiquement) qu'une œuvre si pleine de poésie ne peut rien avoir d'historique, rien non plus (contre l'opinion en vogue) de *tendancieux*. C'est une pure *nouvelle*: l'auteur en a emprunté le thème au monde des contes antiques. Le thème est celui-ci: A un homme mort sans postérité il naît un fils, grâce à la fidélité de sa femme. Ce thème se trouve dans l'histoire d'Isis. Celle-ci, fidèle à la mémoire d'Osiris, tué et coupé en morceaux par Seth, obtient du dieu souverain que les morceaux soient réunis et « s'étant posée, sous la forme d'un épervier, sur le cadavre de son mari, elle devint enceinte » et enfanta Horus. Et GUNKEL, après ce hardi rapprochement entre le récit de Ruth et le mythe d'Isis, conclut: « Le récit israélite est donc né probablement en dépouillant le thème d'un conte de son caractère magique: ce qui, dans le conte, était opéré par la magie, se produit ici par l'institution du mariage léviratique ». En vérité trop d'esprit nuit!

On a voulu exploiter contre le caractère historique du livre les noms de Maḥlon, Kilyon et ʿOrpa. Mais l'étymologie de ces noms étant très obscure (voir le Commentaire sur 1, 2. 4), rien ne prouve qu'ils soient allégoriques. Le fussent-ils, l'auteur, ignorant les noms réels de ces personnages secondaires, eût-il créé des noms symboliques, cela n'enlèverait rien à la réalité de ces personnages, rien à l'historicité des faits racontés. Mais les autres noms Noémi, Ruth, Booz étant bien historiques, il n'y a pas de difficulté sérieuse à ce qu'on ait conservé les noms des personnages secondaires. L'auteur qui, ignorant le nom du premier goël (cf. 4, 1), ne s'est pas cru permis de lui créer un nom, n'aura pas inventé le nom d'ʿOrpa, qui joue un rôle moins important que le goël.

Les personnages étant historiques (cf. 4, 17), on ne peut guère soulever de difficulté sérieuse contre l'historicité du fait raconté, d'autant qu'il s'agit ici des aïeux mêmes de David. Du reste si l'on remarque que Ruth appartenait à un peuple odieux à Israël, on comprendrait mal qu'on ait inventé l'histoire d'un mariage avec une Moa-

[1] Dans *Reden und Aufsätze* (1913) pp. 65-92: *Ruth*. Paru d'abord dans la *Deutsche Rundschau* 32 (1905) pp. 50-69. Un résumé dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 5, *Ruthbuch*.

bite: cela n'était pas pour relever les origines de David aux yeux des Israélites.

§ 3. La législation matrimoniale dans *Ruth*.

Le livre de Ruth nous fait connaître une coutume matrimoniale, passée sans doute en loi, et qui diffère notablement de ce que nous apprennent le chap. 38 de la Genèse et le chap. 25 du Deutéronome.

Dans Gen. 38, le premier fils de Juda, Er, mari de Tamar, étant mort, Juda dit à son second fils Onan (v. 8): « Epouse la femme de ton frère et accomplis envers elle le devoir de beau-frère et suscite une postérité à ton frère ». *Accomplir son devoir de beau-frère* c'est précisément « susciter une génération à son frère » (cf. Deut. 25, 7). Mourir sans laisser un fils qui perpétuât le nom était considéré comme la plus grande infortune. Un sentiment de piété fraternelle inspira le mariage léviratique: le frère, ou à son défaut, le plus proche parent du défunt épousait sa veuve, et le premier-né de cette union était considéré légalement comme le fils du défunt. L'obligation du mariage léviratique est ici considérée comme grave, car Juda s'avoue coupable de n'avoir pas donné à Tamar son troisième fils Shéla, après la mort d'Onan (v. 26).

Dans Deut. 25, 5-10. nous avons une loi précise: « 5. Quand des frères ([1]) habiteront ensemble, si l'un d'eux meurt sans laisser de fils, sa femme ne pourra pas se marier au dehors, à un étranger: son beau-frère devra l'épouser, la prendre pour femme et accomplir envers elle le devoir de beau-frère ([2]). 6. Or le premier-né qu'elle enfantera sera ([3]) au nom de son frère défunt ». D'après ce texte, la loi oblige le frère (ou les frères) du défunt, et ne semble pas obliger

([1]) Il s'agit de frères proprement dits. Les Juifs Qaraïtes, pour éviter, croient-ils, une contradiction avec Lév. 18, 16, prétendent qu'il s'agit seulement de proches parents; et ils invoquent en faveur de leur interprétation l'histoire de Ruth (cf. N. SCHORSTEIN, *Der Commentar des Karäers Jephet ben 'Ali zum Buche Ruth* [1903], p. 8).

([2]) C'est-à-dire « maintenir le nom de son frère en Israël »; (v. 7; cf. Ruth 4, 5. 10. 14).

([3]) יקום est obscur et suspect; la Septante semble avoir lu יוּקַם *il sera établi.*

les autres parents ([1]). Elle constitue, semble-t-il, une obligation assez grave. Cependant celui qui refuse de s'y soumettre n'est pas puni par une amende ou un châtiment corporel. La loi, inspirée par l'idée de la piété fraternelle, semble vouloir imposer seulement une obligation d'honneur, car la peine du violateur consiste (cas sans doute unique dans la législation juive) dans un traitement ignominieux: le coupable en est quitte pour la honte: « v. 7. Et s'il ne veut pas épouser sa belle-sœur, celle-ci montera à la porte (de la ville) vers les anciens et dira: « Mon beau-frère refuse de maintenir le nom de son frère en Israël: il ne veut pas accomplir envers moi le devoir de beau-frère ». 8. Alors les anciens de la ville le feront venir et l'interpelleront; et lui, debout, dira: « Je ne veux point l'épouser ». 9. Alors sa belle-sœur s'approchera de lui, en présence des anciens, lui enlèvera les sandales des pieds, lui crachera au visage ([2]) et lui répliquera; « Ainsi doit être traité l'homme qui ne veut pas édifier la maison de son frère! ». 10. Et on l'appellera en Israël: *la maison du Déchaussé* ».

Dans le livre de *Ruth*, il ne s'agit pas d'un mariage léviratique proprement dit, mais seulement d'un mariage de type léviratique. Booz et l'autre goël ne sont nullement des beaux-frères de Ruth, ni même de Noémi. Cependant le mariage en question est inspiré par la piété envers un parent défunt et a pour fin de conserver l'héritage du mort et de maintenir son nom sur cet héritage (4, 5) et parmi son peuple (4, 10. 14). Il ne semble pas constituer une obligation grave. Le goël plus proche parent que Booz, n'encourt aucun traitement ignominieux pour avoir refusé d'exercer son droit. L'acte sym-

([1]) Comparer P. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 48: « En principe, la veuve doit devenir la femme du frère du mari, qui a droit sur elle, et très souvent l'épouse. Si la veuve ne veut absolument pas, elle retourne chez son père, même si elle appartient à une autre tribu ». Le fait est matériellement semblable à celui de la Genèse et du Deutéronome; mais chez les Arabes, l'idée n'est pas du tout qu'il faut, par piété fraternelle, perpétuer la postérité et le nom du défunt, car ici la veuve peut avoir des enfants. Pour les Arabes, la femme fait partie de l'héritage du mort et peut être revendiquée, à ce titre, par son frère.

([2]) C'est certainement le sens de בפניו. La tradition juive interprète bénignement *devant lui*, et ainsi fait-on dans la cérémonie de la *ḥaliṣah*.

bolique qu'il accomplit diffère totalement de celui du Deutéronome: c'est lui-même qui enlève ses sandales et les remet à Booz, pour signifier qu'il se dépouille de son droit et le lui transmet.

Le mariage de Ruth avec Booz offre un trait tout particulier. Si Noémi pouvait encore avoir des enfants (1, 12) c'est elle que Booz devrait épouser pour donner un fils à son parent Elimèlek (4, 3. 5). Ruth n'intervient donc que pour remplacer légalement Noémi, de même que Booz remplace Elimèlek. De ce mariage qu'on pourrait appeler, à double titre, mariage par substitution légale, naît un enfant, ʿObed, qui est légalement le fils de Noémi (4, 14. 17) et d'Elimèlek. Ainsi l'esprit de la loi touchant le mariage léviratique est observé en perfection. Vraisemblablement, comme dans Deut. 25, 6, seul le premier-né de Booz et de Ruth fut considéré comme le fils légal d'Elimèlek et de Noémi. ʿObed devint donc seul possesseur du champ d'Elimèlek ([1]).

Nous disons: le champ d'Elimèlek. Après la mort de celui-ci, ses héritiers Maḥlon et Kilyon devinrent légalement propriétaires du champ; mais à leur mort le champ est censé appartenir de nouveau à l'ancien propriétaire Elimèlek (4, 3): sa veuve, Noémi, ne le possède que pour le transmettre à un descendant légal d'Elimèlek. Comme elle ne peut plus avoir d'enfants, le descendant légal ne sera pas un fils de Noémi, mais un fils de sa bru, laquelle la remplace légalement.

([1]) Dans un article d'une rare subtilité *Erbtochter und Ersatzehe* (*Neue Kirchliche Zeitschrift* 19 (1908), p. 115-125) W. Caspari prétend que le champ appartient réellement à Noémi qui, comme les filles de Ṣelofḥad (Nomb. ch. 27 et 36), serait une fille-héritière (*Erbtochter*). Ruth 4, 9 est traduit (p. 118): « Ich erwerbe heute alles, was Elimelech, Kilion, und Machlon aus der Hand Noomis besassen »! Noémi, ne pouvant plus avoir d'enfants, se substitue Ruth, laquelle est donc *Erbtochterssubstitut*. Cette théorie n'a pas de fondement dans le texte et même lui fait violence. — D'après Bewer, *Die Leviratsehe im Buche Ruth* (dans *Theologische Studien und Kritiken* 76 [1903] 328-332), les passages qui supposent le mariage léviratique seraient des interpolations postérieures: théorie sans preuve et contraire au texte. — P. Volz (*Theologische Literaturzeitung* 26 [1901] 348-9) suppose un récit primitif qui racontait le mariage léviratique de Noémi avec Booz. Ce récit « fut tendancieusement élargi par l'histoire de la pieuse Moabite Ruth »: hypothèse sans fondement.

§ 4. Langue.

La langue du livre de *Ruth* se rapproche beaucoup du type classique, celui des récits du Pentateuque et des Rois; elle est très supérieure à celle d'Esther, des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie. Pour la syntaxe, les formes temporelles sont employées comme dans le meilleur hébreu. Il y a peu de néologismes: je relève un néologisme certain נשׂא אשׁה 1, 4, et un néologisme probable שׁלף נעלו 4, 7. Les aramaïsmes qui indiqueraient une époque postérieure sont également peu nombreux [1]; j'en retiens seulement deux: שׂבר (en même temps poétique) 1, 13. et קִיֵּם 4, 7. Ces quatre indices de langue postérieure (en moyenne un par chapitre) semblent constituer, par leur ensemble, un argument d'une certaine probabilité. Les esprits qui sont sensibles à l'argument linguistique seront portés à admettre que la langue de Ruth est postérieure à la prose de Jérémie et des Rois.

On trouve dans Ruth quelques particularités morphologiques. La 2e pers. du fém. du type primitif קטלתי se trouve trois fois dans le ketîb de 3, 3-4, au milieu de formes sans yod; mais ce sont probablement des formes fautives: elles sont éliminées par le qeré. On a plusieurs fois le *nun paragogique* de la 2e pers. du fém.: 2, 8. 21; 3, 4. 18, et de la 3e pers. plur.: 2, 9. La présence de ce *nun paragogique* peut s'expliquer de diverses façons [2].

Hapax. Bien que très court, le livre de *Ruth* a quelques *hapax*: נעגן *garder la continence* 1, 13; צבתים *javelles* 2, 16. Quant à צבט 2, 14 c'est probablement une faute de texte.

Plusieurs locutions ne se trouvent que dans Ruth: יצאה ידו 1, 13; le souhait יהוה עמכם 2, 4; שׁער עמי 3, 11; דבר נפל 3, 18; שׁלף נעלו 4, 7-8.

Comme emplois rares on peut noter: לון au sens de *séjourner* 1, 16; אֵיפֹה *où?* 2, 19; עד־אם *jusqu'à ce que* 2, 21.

(1) L'idée émise par Perles, *Analekten*, Neue Folge, p. 84, que *Ruth* serait la traduction d'un original araméen, mérite à peine d'être mentionnée. — Sur la question générale des aramaïsmes, cf. P. Joüon, *Le Cantique des Cantiques* (1909), p. 89.

(2) Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 44 *e-f*.

§ 5. Style.

L'auteur écrit avec abondance, *con amore*, et non sans prolixité ([1]). Ainsi 1, 7 ne fait guère que répéter en d'autres termes le verset précédent. On trouve une assez longue période oratoire 1, 12 *b* — 13.

Il y a d'assez nombreuses répétitions verbales: 1, 6 *les Champs de Moab*; 11-12 *retournez, mes filles*; 15 *ta belle-sœur*; 19 *leur arrivée à Bethléem*; 2, 5-6 *le serviteur préposé aux moissonneurs*; 19 *celui à qui elle avait eu affaire*; 20 *et Noémi lui dit*; [21 אשר לי répété, mais peut-être fautivement]; 3, 11-12 deux phrases commençant par ועתה; 4, 1-2 deux fois invitation à s'asseoir et acceptation.

Bien que le récit soit écrit, d'une façon générale, dans une prose assez simple, il y a çà et là quelques passages d'allure poétique: 1, 21 et 4, 11 (avec parallélisme); 2, 12 *s'abriter sous les ailes de Jéhovah.*

On peut relever quelques vocalisations dues à une recherche d'allitération: תֵּעָגֵנָה 1, 13; כֹּאָנָה 1, 19; כְּנָפֶךָ 3, 9; et l'assonance de 1, 6 לָהֶם לֶחֶם.

Dans 1, 20 Noémi fait un double jeu de mots étymologique. Dans 2, 10 il y a peut-être jeu de mots entre הכירני et נכריה.

On peut dire que l'auteur de Ruth est un artiste, et même un artiste raffiné. A la délicatesse d'âme il allie la délicatesse du sens esthétique.

§ 6. Epoque du livre.

Pour déterminer l'époque du livre d'une façon quelque peu probable nous avons les indices suivants:

David étant nommé dans la courte généalogie (4, 17), laquelle est certainement de l'auteur du récit, le livre ne peut être antérieur à David.

L'expression « au temps où les Juges gouvernaient » (1, 1) semble indiquer que l'auteur écrit à une époque notablement postérieure à celle des Juges; mais cet indice ne permet pas de préciser.

([1]) L'épisode aurait pu être raconté en quelques versets. Mais ce qui fait en partie le charme du récit, c'est que l'auteur, au lieu de dire ce que sont et ce que font ses personnages, les fait parler. Plus de la moitié du livre est en dialogue (exactement 55 versets sur 85).

Beaucoup plus importante est l'indication fournie par 4, 7, verset dont on n'a pas de raison pour suspecter l'authenticité. Le fait que l'auteur s'est cru obligé d'expliquer la coutume du *déchaussement* dans les contrats se comprend beaucoup mieux s'il écrit après l'exil, alors que le long séjour en Babylonie avait fait tomber en désuétude certains usages et même en avait oblitéré le souvenir. On ne voit pas bien comment la coutume en question aurait pu cesser durant la période des rois. Le verset 4, 7 nous paraît donc fournir un argument d'une certaine probabilité en faveur de l'époque postexilienne.

Enfin nous avons vu plus haut (§ 4) que certains indices linguistiques constituent, par leur ensemble, un argument de quelque probabilité en faveur de cette époque.

D'autre part, l'absence d'étroitesse, de formalisme, de tout ce qui devait contribuer à constituer le pharisaïsme, invite à placer la rédaction du livre plutôt vers le début de la période postexilienne qu'à une époque plus tardive.

[**Note de l'Editeur.** — La Direction de l'Institut Biblique laisse l'auteur libre de soutenir son opinion. Cependant elle croit de son devoir d'avertir qu'elle tient pour beaucoup plus probable l'opinion contraire, à savoir que le livre de Ruth a été composé avant l'exil.

En effet la comparaison de la langue de Ruth si peu éloignée de l'hébreu classique de la meilleure époque (l'auteur lui-même en convient) est toute en faveur d'une date ancienne. Les particularités morphologiques relevées par l'auteur sont de véritables archaïsmes, indices d'une époque reculée, à moins qu'on ne veuille y voir le résultat d'un calcul que l'on n'a aucune raison de supposer. Le ton serein du récit, l'air de joie répandu sur toute cette idylle sont difficilement conciliables avec les circonstances pénibles que dut traverser la petite communauté juive au retour de l'exil jusqu'au triomphe des efforts politiques de Néhémie. Enfin la vie et la fraîcheur de la narration, l'abondance des menus détails semblent indiquer que l'écrivain sacré n'était pas éloigné des événements qu'il racontait.

D'autre part, les deux faits invoqués en faveur de l'époque postexilienne peuvent s'expliquer parfaitement dans l'hypothèse contraire.

Il suffit de rappeler que la langue araméenne était connue des Juifs au VIII[e] siècle (cf. Is. 36, 11 = 2 Rois 18, 26); que, d'une façon générale, son influence s'était répandue avant l'exil, comme il ressort des inscriptions de Zachir et Zindjirli et des documents assyriens. Il n'est donc pas surprenant que l'on trouve dans un livre préexilien les quelques aramaïsmes signalés dans Ruth. Ils ont d'ailleurs leurs parallèles chez d'autres écrivains qui ont certainement vécu avant l'exil. Ainsi: Jér. 4, 29: כפים = *pierres*; 10, 7: יאה = *être bien, convenir*; Is. 38, 18: שׂבר = *attendre* (exactement comme dans Ruth, 1, 13).

De même, le rappel d'un antique usage dans Ruth 4, 7 a son correspondant dans 1 Sam. 9, 9, où l'on trouve justement la même expression. Il ne peut donc être invoqué comme indice d'une époque tardive].

§ 7. **Auteur du livre.**

Ignorant l'époque précise où le livre a été composé, nous savons encore moins qui est l'auteur du petit chef-d'œuvre. Dans un passage du Talmud de Babylone, attribué d'une façon générale aux « rabbins » (*Baba Bathra* 14 *b*; cf. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, 6, 976) on lit: « Qui les a écrits [les Livres de la Bible]? — Moïse a écrit son livre, la section de Balaam ([1]) et Job. Josué a écrit son livre, et les huit (derniers) versets du Pentateuque. Samuel a écrit son livre, les Juges et *Ruth*. David a écrit les Psaumes *par* (?על ידי) dix vieillards: Adam, le premier homme, Melchisédek, Abraham, Moïse, Heman, Yeduthun, Asaf et les trois fils de Coré. Jérémie a écrit son livre, les Rois et les Lamentations. Ezéchias et son collège ont écrit Isaïe, les Proverbes, le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste. Les hommes de la Grande Synagogue ont écrit Ezéchiel, les Douze (petits prophètes), Daniel et le rouleau d'Esther. Esdras a écrit son livre et la généalogie des Chroniques jusqu'à la sienne propre ». On remarquera que dans ce texte bizarre, *écrire* (כתב) est employé au sens de *mettre par écrit* ou *éditer*, et non au sens figuré d'*être auteur*. Ainsi Ezéchias (et son collège!) ne peut pas être l'auteur

([1]) Laquelle est censée ne pas appartenir proprement au Pentateuque (Nomb. 23-24).

d'Isaïe etc. Ce texte nous apprend donc seulement que d'après les rabbins de l'époque talmudique Samuel aurait mis par écrit le livre de Ruth.

D'après le P. CORNELY (*Introductio* [2] (1897) 2, 233), l'opinion d'après laquelle Samuel serait l'auteur de *Ruth* est suivie par « la plupart des anciens interprètes », et lui-même la juge « plus probable que toutes les autres ». Par contre, KAULEN (*Einleitung* [5] (1913) 2, 46) estime cette opinion « pour des motifs internes, non vraisemblable », et il déclare que l'on ne peut pas indiquer l'auteur. D'après HUMMELAUER l'auteur du livre est incertain (avec Cajétan, Bonfrère etc.); Samuel n'en est pas l'auteur, mais il en est probablement l'éditeur.

L'opinion qui considère Samuel comme l'auteur provient des Juifs ou bien a été à nouveau formée par conjecture. Dans un cas comme dans l'autre elle ne s'impose pas. Si l'auteur est Samuel, ou un contemporain de Samuel, et donc un personnage séparé de Booz par une seule génération, comment expliquer que la coutume du *déchaussement* dans les contrats (4, 7) soit, en si peu de temps, tombée dans un tel oubli que l'auteur ait senti la nécessité de l'expliquer? Celui qui admet la valeur de l'argument linguistique pourra demander aussi s'il est, je ne dis pas *possible* — car tout est possible — mais *vraisemblable* que Samuel ou un contemporain de Samuel ait employé dans sa prose des aramaïsmes et des néologismes.

§ 8. Place du livre dans le Canon.

Cette question, assez peu importante en elle-même, et passablement compliquée, ne peut être traitée à fond que dans une histoire du Canon de l'Ancien Testament. Nous nous bornerons ici à quelques remarques (1). Dans les manuscrits de la Septante, *Ruth* vient après les Juges, soit comme un livre à part, soit comme un appendice. Les Pères grecs, qui se servaient de la Septante, mettent naturellement *Ruth* après les Juges. Cet usage était-il pratiqué uniquement par les Juifs Alexandrins ou hellénisants? Il est difficile de le dire. Saint Jé-

(1) Outres les diverses Histoires du Canon, voir de courts résumés dans la plupart des Commentaires. KEIL (*Ruth* [2], p. 383), dans une note substantielle, qui semble avoir passé inaperçue, donne un bon exposé de la question.

rôme dans son *Prologus galeatus* ([1]) semble l'attribuer à la majorité des Juifs : dans la supputation qui compte 22 livres, comme il y a 22 lettres dans l'alphabet hébreu, les Juifs mettent, dans la seconde série (à savoir parmi les Prophètes) d'abord Josué. « Deinde subtexunt שופטים Sophetim, id est, Judicum librum. Et in eumdem compingunt Ruth : quia in diebus Judicum facta narratur historia ». Cette motivation : « quia... » semblerait indiquer que pour saint Jérôme, ce n'est pas là la place primitive du livre, mais qu'on l'a mis après les Juges pour une raison logique, parce que l'histoire de Ruth se passe au temps des Juges. Dans ce cas, saint Jérôme partagerait personnellement l'opinion des *nonnulli*, dont il parle ensuite, lesquels ne comptent pas 22 mais 24 livres ([2]), en faisant de Ruth et des Lamentations deux livres distincts des Juges et de Jérémie, et de plus ne les mettent pas parmi les Prophètes, mais parmi les Hagiographes : « Quamquam nonnulli רות וקינות Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent, et hos libros in suo putent numero supputandos : ac per hoc esse priscae legis libros viginti quatuor : quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Joannis inducit adorantes Agnum ([3]) ».

Tandis que dans la première supputation on compte 9 Hagiographes, dans la seconde il y en a 11.

Dans le *Prologus* à Daniel, un peu postérieur au *Prologus galeatus*, Jérôme parle uniquement de la seconde supputation, d'après laquelle les Juifs comptent parmi les Hagiographes, « undecim libros », ce qui suppose naturellement l'inclusion de Ruth et des Lamentations parmi les Hagiographes.

Mais tout ceci ne nous éclaire pas sur les tout premiers groupements des livres canoniques, et notamment sur cette question précise : Dans le premier groupement des livres de la Bible hébraïque,

([1]) Il serait à souhaiter que les précieux *Prologues* du grand bibliste fussent édités, traduits (car les obscurités n'y manquent pas) et annotés par quelque bon connaisseur de saint Jérôme.

([2]) Le IVe Esdras, apocryphe, environ 100 ans ap. J.-C., (14, 44-46), compte 24 livres.

([3]) Il est clair que si le nombre 24 a été choisi par les Juifs pour une raison symbolique, de préférence à 22, ce n'est pas pour celle qu'indique S. Jérôme. La supputation 24 semble moins suspecte de symbolisme que la supputation 22.

Ruth se trouvait-il après les Juges, soit comme un livre à part, soit comme un appendice? Si je ne me trompe, les éléments nous manquent pour donner une réponse tant soit peu probable. Si la place de Ruth était primitivement après les Juges, on a pu l'en détacher pour quelque raison théorique ou pratique ([1]). Inversement, si Ruth était primitivement parmi les Hagiographes, rien de plus naturel que de le mettre après les Juges, « quia in diebus Judicum facta narratur historia ».

Dans les Bibles hébraïques imprimées, Ruth a le second rang dans le groupe des cinq Megillot (rouleaux), lequel vient après les Psaumes, les Proverbes et Job. L'ordre actuel des cinq Megillot est celui des lectures du cycle liturgique: le Cantique des Cantiques se lit à Pâque, Ruth à la Pentecôte, les Lamentations le 9 du mois d'Ab (ruine de Jérusalem), l'Ecclésiaste à la fête des Cabanes (ou Tabernacles), Esther à la fête de Purim (les Sorts) ([2]). D'après un arrangement plus ancien (Baba Bathra 15 *a*) l'ordre des Hagiographes est Ruth, Psaumes, Job, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Lamentations, Daniel, Esther, Esdras, Chroniques. Ainsi Ruth qui raconte les origines de David serait comme une préface à ses Psaumes. Dans bon nombre de manuscrits, où les cinq Megillot sont réunies et disposées d'après un principe chronologique, Ruth vient en tête des Megillot (cf. JEWISH ENCYCLOP.; s. v. *Bible Canon*, 3, 144; GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-critical edition of the Hebrew Bible*, p. 6 s.)

([1]) On ne peut guère penser à une raison d'ordre liturgique pour une époque ancienne.

([2]) Le rapport du livre au caractère de la fête est évident pour les Lamentations et pour Esther. Il n'apparaît pas du tout pour l'Ecclésiaste (cf. JEWISH ENCYCLOP., s. v. *Tabernacles* 11, 662). Le Cantique des Cantiques est lu à Pâque parce que le début du poème décrit la délivrance de l'Egypte. La Pentecôte est la *fête de la moisson* (חג הקציר Ex 23, 16), la « *fête des semaines* pour les prémices de la récolte du blé » qui se célèbre sept semaines après Pâque (cf. Deut. 16, 9-10; Nomb. 28, 26). Or l'épisode de Ruth se déroule depuis « le commencement de la moisson de l'orge » (1, 22), jusqu'à la fin de la moisson du blé (2, 23). Une raison beaucoup moins apparente serait que la Pentecôte est, d'après les Juifs, « le temps où la Loi fut donnée »; or Ruth devint Israélite et embrassa la Loi (cf. JEWISH ENCYCLOP., s. v. *Pentecost*, 9, 594). La lecture des cinq Megillot aux cinq fêtes est d'époque posttalmudique.

§ 9. Texte hébreu massorétique.

Le texte hébreu de Ruth, transcrit sans doute un bon nombre de fois avant d'être fixé — où à peu près — par les massorètes, nous est parvenu dans un état médiocre, bien inférieur, par exemple, à celui des bons chapitres de la Genèse. Nous avons noté dans le commentaire une tendance assez nette des scribes (1) ou du dernier recenseur à abréger (2). Cette tendance peut s'expliquer par la raison très générale de la négligence et de la distraction des copistes: mais il est possible qu'elle ait été provoquée en partie par la prolixité de l'auteur.

Comme il arrive d'ordinaire dans les manuscrits le commencement est plus soigné. Le premier chapitre n'a presque pas de fautes notables: à la fin seulement 1, 20 מרא; 21 ענה. Le Chapitre III en a assez peu: 3, 4 ויהי; 12 (surchargé); 14 ותקם; 15 ויבא. Par contre, les Chapitres II et IV ont un bon nombre de fautes minimes, moyennes ou même très grosses. Parmi les plus grosses nous citerons 2, 7 זה שבתה הבית; 14 ויצבט: 16 של־תשלו; 19 אנה; 4, 4 יגאל; 5 ומאת; 11 וקרא; 17 (en désordre). Le commentaire relève toutes les fautes certaines, probables, ainsi que les mots simplement suspects (3).

§ 10. Version des Septante.

THACKERAY (*A Grammar of the Old Testament in Greek* 1 [1909], p. 13) range Ruth parmi les « literal or unintelligent versions ». La version de Ruth est extrêmement littérale, mais n'est pas « inintelligente ». C'est par respect pour le texte sacré, qu'il comprenait fort bien, que le traducteur s'est astreint à une littéralité qui fait fi de l'usage grec. Cette excessive littéralité, ou si l'on veut, cette servilité, rend la version extrêmement importante pour la reconstitution du texte hébreu original. Assez souvent le texte hébreu lu par le tra-

(1) Le qéré restitue deux fois le mot אלי omis par le ketīb (3, 5. 17).

(2) Voir 1, 14. 15; 2, 9; 3, 10; 4, 7. 8. 11.

(3) Nous avons étudié les textes les plus difficiles dans les *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* 6 (1913) p. 198-206.

ducteur grec diffère de notre TM: la leçon qu'il lisait est parfois meilleure, plus souvent moins bonne que le TM.

Les deux principaux Mss. pour Ruth sont le Vaticanus (B) et l'Alexandrinus (A) (1). Le Vaticanus représente ici comme ailleurs, le texte préorigénien. Par rapport à l'Alexandrinus (et en même temps par rapport au TM) il a neuf *moins* qui tous, à notre avis, sont fautifs par rapport au texte original hébreu: 1, 1 שני; 2 ושם אשתו נעמי; 8 שתי; 13 מאד; 2, 11 כל; 23 קציר 2°; 3, 7 וישת, ותשכב; 4, 13 ותהי לו לאשה ויבא אליה. On peut se demander si ces dernières omissions ne sont pas intentionnelles et motivées par une raison de décence.

Par contre, le Vaticanus (avec l'Alexandrinus) n'a qu'un *plus* par rapport au TM: καὶ σύ (1, 15), qui est probablement bon. On peut donc dire que dans Ruth le Vaticanus a une tendance à écourter. Nous notons ici quelques particularités intéressantes de B et de A.

1, 12 הלילה est omis, peut-être par décence, et les deux propositions sont bloquées: ἔστιν μοι ὑπόστασις τοῦ γενηθῆναί με ἀνδρί.

2, 7 Texte notablement différent du TM, mais aussi mauvais.

2, 10 A: curieuse faute par anticipation (cf. RAHLFS, *Studie*, p. 160).

2, 16 Traduction double: βαστάζοντες βαστάξατε αὐτῇ, καί γε παραβάλλοντες παραβαλεῖτε αὐτῇ. — B. φάγεται (absurde; A: ἄφετε = TM).

3, 3 ἀναβήσῃ (distraction; cf. v. 7 κατέβη).

3, 13 B. Curieux doublet: ζῇ Κύριος σύ εἶ Κύριος.

4, 1 B: κρύφιε *ô caché* (pour: *un tel*); A: κρυφῇ (absurde).

4, 3 ᾗ δέδοται (absurde).

Dans l'ensemble la Septante de Ruth est bonne; le texte hébreu qu'elle suppose est un peu inférieur à notre TM.

(1) Cf. RAHLFS, *Studie über den griechischen Text des Buches Ruth*, dans les *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse, 1922, pp. 47-164. Du même auteur: *Das Buch Ruth griechisch, als Probe einer kritischen Handausgabe der Septuaginta*, 1922.

§ 11. Peshitto.

La version syriaque Peshitto ([1]) du livre de Ruth ([2]) est dans l'ensemble assez mauvaise. Elle est souvent assez libre, parfois très libre, et dans plusieurs cas on voit clairement que le traducteur, ignorant le sens d'un mot, s'est livré à la conjecture. A cause de cette liberté excessive, il est difficile de l'utiliser pour la reconstitution du texte hébreu primitif. Rares sont du reste les cas où le traducteur a lu un texte hébreu certainement différent de notre TM. La Peshitto concorde parfois avec la Septante contre le TM : 1, 5 (ordre des mots) 6. 12. 15. 21 ; 2, 13. 21 ; 3, 11. Ces concordances suffisent-elles pour prouver que le traducteur avait la Septante sous les yeux ? On peut en douter. Si le traducteur possédait cette version, comment ne l'a-t-il pas utilisée dans les cas où il ne comprenait pas un mot hébreu ?

§ 12. Vulgate.

A la différence de la Septante de *Ruth*, la Vulgate est une version libre et élégante; à la différence de la Peshitto, c'est une version intelligente. Ici, comme souvent ailleurs, S. Jérôme n'attache pas d'importance à la littéralité; cependant dans beaucoup de cas on peut deviner à coup sûr le texte hébreu qu'il lisait. Dans quelques passages il est bien probable qu'il a lu un texte hébreu un peu différent de notre TM (cf. 2, 7 *ne quidem* ; 2, 14 *congessit sibi* ; 3, 15 *reversa est* ; 4, 5 *Ruth quoque*). La Vulgate est donc importante non seulement pour l'intelligence, mais encore pour la critique du texte hébreu.

Voici quelques exemples de traduction libre, qui s'expliquent uniquement par la manière de S. Jérôme et ne supposent pas un texte hébreu différent du nôtre : 1, 1 *In diebus unius iudicis, quando iudices*

([1]) Cf. Janichs, *Animadversiones criticae in versionem Syriacam Peschitthonianam librorum Kohelet et Ruth* (1871) Vratislaviae. — G. Diettrich *Die Massora der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Buche Ruth nach fünf Handscriften* dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft* 22 (1902), 193-201.

([2]) Dans le ms. de la Bibliothèque Ambrosienne reproduit par Ceriani (1883), Ruth se trouve après Daniel (t. 2, pag. 213 sq).

praeerant; 13 *ante eritis vetulae quam nubatis*; 18 *adversari noluit nec ad suos ultra reditum persuadere*; 2, 1 *vir potens ac magnarum opum* (traduction double); 2 *ubicumque clementis in me patrisfamilias reperero gratiam*; 9 *bibe aquas ; 15 ut spicas ex more colligeret*; 3, 3 *induere cultioribus vestimentis*; 4, 7 *inter propinquos*; 8 *Dixit ergo propinquo suo Booz : Tolle calceamentum tuum ! Quod statim solvit de pede suo* (étrangement libre); 16 *nutricis ac gerulae* (traduction double ; le second mot corrige le premier et fait entendre qu'il s'agit d'une nourrice sèche).

§ 13. Targum.

Le Targum de Ruth, qui est sans doute d'époque assez tardive comme les autres Targum des Hagiographes ([1]), est d'une très médiocre utilité pour l'étude du texte hébreu. C'est une paraphrase assez libre, parsemée de nombreuses gloses, bien différente, par exemple, du Targum des Juges, de Samuel, etc. Certainement le Targumiste de Ruth n'eût pas pris pareille liberté s'il avait considéré le livre comme une partie ou comme une suite des Juges.

*
* *

Moins utile encore à l'exégète est le Midrash de Ruth ([2]), recueil d'interprétations généralement fantaisistes : ici les graves rabbins jouent avec le texte plutôt qu'il ne l'expliquent.

§ 14. Versions arabes.

La version arabe de Ruth reproduite dans la Polyglotte de Londres ne méritait pas tant d'honneur. C'est une médiocre version de la très médiocre Peshitto. Dans 2, 8 *b* elle a une ajoute absurde. Pour *aire* le traducteur emploie le mot بَيْدَر usuel en Syrie et dans le ʿIraq.

([1]) Ainsi le Targum du Cantique des Cantiques serait du VII[e] ou du VIII[e] siècle.

([2]) Cf. A. Wünsche, *Der Midrasch Ruth Rabba... ins Deutsche übertragen* (1883) dans sa *Bibliotheca Rabbinica* t. 23.

Pour l'intelligence de l'hébreu on trouve de bonnes choses dans la version (et le commentaire) du Juif qaraïte Japhet ([1]), qui florissait à Jérusalem entre 950 et 980.

M. PERITZ a publié deux anciennes versions arabes juives de Ruth ([2]). La seconde, bien qu'elle ait plusieurs particularités des traductions de Saadia, n'est pas du célèbre Gaon. Pour *aire* elle emploie le mot جُرْن usuel en Egypte; la première version emploie le mot assez rare أَنْدَر ([3]). Ces deux versions sont intéressantes pour la lexicographie hébraïque et pour l'exégèse juive.

§ 15. Bibliographie.

Outre les auteurs qui ont commenté tout l'Ancien Testament, on trouvera très souvent *Ruth* chez les commentateurs des *Juges*.

Les commentaires de Rashi et d'Ibn Ezra se trouvent dans les Bibles rabbiniques (dans les *Miqra'ot gedolot* t. 3, après le *Lévitique* et le *Cantique des Cantiques*). Pour le commentaire du qaraïte Japhet, cf. § 14.

Parmi les Pères de l'Eglise il n'y a guère à signaler que le court commentaire, surtout moral, de THÉODORET (Migne, *P. G.* 80, col. 518-528): on y trouve en germe les diverses explications spirituelles développées plus tard par les auteurs mystiques et les moralistes.

Parmi les anciens commentateurs il faut signaler en particulier NICOLAS DE LIRE (LIRANUS, 1471); TOSTATUS (nommé souvent A-BULENSIS, évêque d'Avila, 1596); N. SERARIUS (*Judices et Ruth*, 1609: commentaire abondant sous forme de *questions*); C. SANCTIUS (1627, *In libros Ruth, Esdrae etc.*), J. BONFRERIUS (*Josue, Judices et Ruth*, 1631; reproduit dans MIGNE, *Cursus Scripturae sacrae*; fort bon); DIDACUS DE CELADA (*In Rutham commentarii litterales et*

([1]) N. SCHORSTEIN, *Der Commentar des Karäers Japhet ben 'Ali zum Buche Ruth* (1903).

([2]) M. PERITZ, *Zwei alte Übersetzungen des Buches Rûth*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1899, pp. 49 s.

([3]) Le Dictionnaire de SHARTŪNI, *'Aqrab ul-mawārid* donne ce mot comme syrien. SAADIA l'emploie dans Gen. 50, 10. 11, tandis qu'il a بيدر dans Deut. 16, 13.

morales, 1651 : énorme compilation); dom CALMET (*Commentaire littéral*, 1724).

Parmi les commentateurs modernes, qui, généralement, attachent plus d'importance que les anciens aux questions de philologie et d'archéologie, nous citerons :

ROSENMÜLLER, *Scholia in Vetus Testamentum* (1835).

E. BERTHEAU, *Das Buch der Richter und Ruth* (1845 ; 2e éd. 1883, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.*).

KEIL, *Josua, Richter und Ruth* (1863 ; 2e éd. 1874, dans le *Biblischer Commentar* de KEIL et DELITZSCH).

CASSEL, *Das Buch der Richter und Ruth* (1865 ; 2e éd. 1887, dans le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk* de LANGE).

CLAIR, *Les Juges et Ruth* (1878, dans la *Sainte Bible* de LETHIELLEUX).

HUMMELAUER, *Commentarius in libros Judicum et Ruth* (1888, dans le *Cursus Scripturae Sacrae*).

OETTLI, *Das Buch Ruth* (1889, dans le *Kurzgefasster Kommentar* de STRACK et ZÖCKLER).

A. BERTHOLET, *Das Buch Ruth* (1898, dans *Die fünf Megillot* du *Kurzer Hand-Commentar* de MARTI).

W. NOWACK, *Richter-Ruth* (1900, dans le *Handkommentar* de NOWACK).

G. A. COOKE, *The Book of Ruth* (1913, dans la *Cambridge Bible for Schools and Colleges*).

EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, t. 7 (1914).

***

Sur le texte et les versions, on peut consulter la bonne dissertation de C. HAMANN, *Annotationes criticae et exegeticae in librum Rūt ex vetustissimis eius interpretationibus depromptae* (1871) Marburgi, pp. 34.

RUTH

TRADUCTION

I, 1. Or, au temps où gouvernaient les Juges, il y eut une famine dans le pays; et un homme s'en alla de Bethléem de Juda pour séjourner dans les Champs de Moab, avec sa femme et ses deux fils. 2. Cet homme s'appelait Elimèlek, sa femme Noémi, ses deux fils Maḥlon et Kilyon, (tous) Ephratéens de Bethléem de Juda. Ils vinrent donc aux Champs de Moab et y demeurèrent. 3. Or, Elimèlek, mari de Noémi, mourut, elle lui survivant avec ses deux fils. 4. Et ils épousèrent des Moabites: l'une s'appelait ʿOrpa, l'autre Ruth; et ils demeurèrent là environ dix ans. 5. Et eux aussi, Maḥlon et Kilyon, moururent, la femme survivant à ses deux enfants et à son mari.

6. Alors elle se leva avec ses brus et revint des Champs de Moab, car elle avait entendu dire, dans 'les' Champs de Moab, que Jéhovah avait pris soin de son peuple et lui avait donné du pain. 7. Elle quitta donc le lieu où elle demeurait, accompagnée de ses deux brus, et elles cheminèrent pour revenir au pays de Juda. 8. Et Noémi dit à ses deux brus: « Allez, retournez chacune chez votre mère. Que Jéhovah use de bonté avec vous, comme vous en avez usé avec (nos) défunts et avec moi-même. 9. Que Jéhovah donne à chacune de vous de trouver du repos chez un mari ». Elle les baisa et elles pleurèrent à haute voix. 10. Et elles lui dirent: « 'Non', mais avec toi nous retournerons vers ton peuple ». 11. Et Noémi dit: « Retournez-vous-en, mes filles. Pourquoi voulez-vous venir avec moi? Ai-je encore dans mes entrailles des fils qui deviendraient vos maris? 12. Retournez, mes filles, allez! Car je suis trop vieille pour me marier. Si je disais: J'ai (encore) des espérances, dès cette nuit je me marie et j'enfante des fils, 13. est-ce que vous attendriez jusqu'à ce qu'ils soient grands? Est-ce que, pour eux, vous garderiez la continence et renonceriez à vous marier? Non, mes filles; aussi bien je suis beaucoup trop mal-

heureuse pour vous, car le bras de Jéhovah est sorti contre moi ». 14. Et de nouveau elles pleurèrent à haute voix. Et ʿOrpa baisa sa belle-mère, mais Ruth s'attacha à ses pas.

15. Et (Noémi) dit (à Ruth): « Voici que ta belle-sœur est retournée vers son peuple et vers son dieu: retourne et suis ta belle-sœur ». 16. Et Ruth dit: « Ne me sollicite pas à t'abandonner et à m'éloigner de toi: là où tu iras j'irai, là où tu demeureras je demeurerai; ton peuple est mon peuple, ton Dieu est mon Dieu. 17. Là où tu mourras je mourrai et là je serai ensevelie. Que Jéhovah me fasse ceci et encore cela, si la mort (seule) ne me sépare de toi! ». 18. Voyant qu'elle s'obstinait à aller avec elle, elle cessa de lui parler (de cela).

19. Elles marchèrent donc toutes deux, jusqu'à ce qu'elles arrivèrent à Bethléem. Et quand elles arrivèrent à Bethléem toute la ville ' retentit ' à cause d'elles et les femmes dirent: « C'est donc là Noémi! ». 20. Et elle leur dit: « Ne m'appelez (plus) Noémi [= *ma suavité*], appelez-moi ' Mari ' [= *mon amertume*], car Shaddaï m'a remplie d'amertume. 21. Pleine je suis partie, et vide Jéhovah me ramène. Pourquoi m'appelez-vous (encore) Noémi [= *ma suavité*], alors que Jéhovah m'a ' maltraitée ', et que Shaddaï m'a rendue malheureuse? ». 22. C'est ainsi que Noémi revint, ayant avec elle Ruth la Moabite, sa bru, revenue des Champs de Moab. Or elles arrivèrent à Bethléem au commencement de la moisson de l'orge.

II, 1. Noémi avait un parent par son mari, homme fort riche, de la famille d'Elimèlek, appelé Booz. 2. Or Ruth la Moabite dit à sa belle-mère: « Permets moi d'aller dans les champs au glanage des épis, à la suite de qui voudra bien m'agréer ». Elle lui dit: « Va donc, ma fille ». 3. Elle s'en alla et vint glaner dans les champs à la suite des moissonneurs. Or ce qui lui échut comme sort, ce fut un champ de Booz, lequel était de la famille d'Elimèlek.

4. Et voici que Booz arriva de Bethléem, et il dit aux moissonneurs: « Jéhovah soit avec vous! » et ils lui dirent: « Jéhovah te bénisse! » 5. Et Booz dit à celui de ses serviteurs qui était préposé aux moissonneurs: « A qui est cette jeune femme? ». 6. Le serviteur préposé aux moissonneurs répondit: « C'est une jeune femme moabite qui est revenue avec Noémi des Champs de Moab. 7. Elle (m') a

dit: « Permets-moi de glaner et de ramasser des épis, à la suite des moissonneurs. Elle est venue et elle est restée depuis le matin jusqu'à maintenant: ' elle ne s'est pas accordé (même) un court repos ' ». 8. Alors Booz dit à Ruth: « Ecoute bien, ma fille! Ne va pas glaner dans un autre champ et ne t'éloigne pas d'ici, ' mais ' attache-toi aux pas de mes ' serviteurs '. 9. Que tes regards ' soient ' sur le champ qu'ils moissonneront et marche à leur suite; voici que j'ordonne aux serviteurs de ne pas te molester. Et quand tu auras soif tu iras là où sont les récipients et tu boiras de ce que puiseront les serviteurs ». 10. Elle se jeta face contre terre et se prosterna; et elle lui dit: « Pourquoi ai-je donc trouvé faveur près de toi, de sorte que tu t'intéresses à moi qui ne suis pourtant qu'une étrangère? ». 11. Booz lui répondit: « C'est qu'on m'a appris tout ce que tu as fait pour ta belle-mère, après la mort de ton mari, comme quoi tu as abandonné ton père, ta mère et ta patrie, et tu es venue chez un peuple que tu n'avais jamais connu. 12. Que Jéhovah récompense ton œuvre et que ta récompense soit entière près de Jéhovah, Dieu d'Israël, sous les ailes de qui tu es venue t'abriter! ». 13. Et elle dit: « Puissé-je (toujours) trouver faveur près de toi, mon seigneur, car tu m'as rassurée et tu as adressé de bonnes paroles à ta servante, bien que je ne prétende pas être comme une des tes servantes ».

14. Au moment du repas, Booz lui dit: « Approche, viens ici manger de nos aliments et tremper ton pain dans le vinaigre ». Et elle s'assit à côté des moissonneurs et il lui ' fit un monceau ' de grains grillés, et elle mangea, se rassasia et en mit de côté. 15. Puis elle se leva pour glaner (encore). Alors Booz donna cet ordre à ses serviteurs: « Elle pourra glaner même entre les gerbes et vous ne lui ferez pas d'affront. 16. Bien plus, pour elle ' vous laisserez tomber des épis' des javelles et vous les abandonnerez; elle pourra les ramasser et vous ne crierez pas après elle ». 17. Elle glana dans le champ jusqu'au soir, puis elle battit ce qu'elle avait glané; or cela fit environ un épha d'orge. 18. Et l'emportant, elle rentra dans la ville et sa belle-mère vit ce qu'elle avait glané. Puis Ruth tira et lui donna ce qu'elle avait mis de côté après s'être rassasiée. 19. Et sa belle-mère lui dit: « Où as-tu glané aujourd'hui et ' à qui ' as-tu eu affaire? Béni soit celui qui s'est intéressé à toi! ». Et elle fit connaître à sa

belle-mère celui à qui elle avait eu affaire, et dit: « Celui à qui j'ai eu affaire aujourd'hui s'appelle Booz ». 20. Alors Noémi dit à sa bru: « Qu'il soit béni de Jéhovah, qui n'a pas renoncé à sa bonté envers les vivants et envers les défunts ». Et Noémi lui dit (encore): « Cet homme nous est parent; c'est un de nos goëls ». 21. Et Ruth dit 'à sa belle-mère': « De plus, il m'a dit: attache-toi aux pas de mes serviteurs jusqu'à ce qu'ils aient achevé toute ma moisson ». 22. Et Noémi dit à Ruth, sa bru: « Il vaut (donc) mieux, ma fille, que tu ailles avec ses 'serviteurs', de peur qu'on ne te moleste dans un autre champ ». 23. Elle s'attacha donc pour glaner, aux pas des 'serviteurs' de Booz, jusqu'à l'achèvement de la moisson de l'orge et de la moisson du blé; puis elle demeura avec sa belle-mère.

III, 1. Noémi, sa belle-mère, lui dit: « Ma fille, ne dois-je pas te chercher du repos, pour que tu sois heureuse? 2. Or Booz n'est-il pas notre proche parent, Booz avec les serviteurs de qui tu as été? Voici que, ce soir, il est en train de vanner (sur) l'aire de l'orge. 3. Lave-toi donc et oins-toi; mets par-dessus toi ton manteau et descends à l'aire; ne te laisse pas reconnaître par lui qu'il n'ait fini de manger et de boire. 4. Et quand il se couchera tu remarqueras l'endroit où il dormira; puis tu iras, tu découvriras ses pieds et te coucheras; et lui te fera connaître ce que tu dois faire ». 5. Et elle lui dit: « Tout ce que tu me diras, je le ferai ».

6. Elle descendit donc à l'aire et fit exactement ce que sa belle-mère lui avait prescrit. 7. Booz, après avoir mangé et bu, devint gai et il alla dormir au bord du tas (d'orge). Alors elle vint tout doucement, découvrit ses pieds et puis se coucha. 8. Or, au milieu de la nuit il eut un frisson, et regardant tout autour, il vit une femme couchée à ses pieds. 9. Il lui dit: « Qui es-tu? ». Elle lui dit: « Je suis Ruth ta servante: tu dois donc étendre sur ta servante le bord de ton manteau, car tu es goël ». 10. Et il dit: « Bénie sois-tu de Jéhovah, ma fille! Ce second acte de piété filiale que tu fais est (encore) meilleur que le premier, ne voulant pas rechercher quelque jeune homme, soit pauvre, soit riche. 11. Donc, ma fille, sois sans crainte: tout ce que tu (me) diras je le ferai, car tous mes concitoyens savent que tu es une femme de vertu. 12. Et maintenant ' ' en vérité ' ' je suis goël, mais il y a un goël plus proche que moi.

13. Reste (ici) cette nuit; et, demain matin, s'il veut, comme goël, te prendre (pour épouse), c'est bon, qu'il te prenne; et s'il ne veut pas te prendre, je te prendrai moi, par Jéhovah (le Dieu) Vivant! Dors jusqu'au matin ». 14. Elle dormit donc à ses pieds jusqu'au matin. Et ' il ' se leva avant qu'une personne ne pût en distinguer une autre, car il se dit: « Il ne faut pas qu'on sache qu'elle est venue à l'aire ». 15. Et il (lui) dit: « Présente le manteau qui te recouvre et tiens-le ferme ». Et il mesura six (mesures) d'orge, dont il la chargea; et ' elle ' rentra dans la ville.

16. Elle vint chez sa belle-mère qui lui dit: « Qu'en est-il de toi, ma fille? ». Et elle lui apprit tout ce qu'il avait fait pour elle. 17. Et elle ajouta: « Ces six (mesures) d'orge, il me les a données en me disant: « Il ne faut pas que tu rentres chez ta belle-mère les mains vides ». 18. Et (Noémi lui) dit: « Demeure (tranquille), ma fille, jusqu'à ce que tu saches comment tournera l'affaire, car il n'aura point de cesse qu'il n'ait achevé l'affaire aujourd'hui (même) ».

IV, 1. Or Booz (de son côté) monta à la porte (de la ville) et s'assit là. Et voici que vint à passer le goël dont avait parlé Booz. Il lui dit: « Un tel, avance, assieds-toi ici ». Il avança et s'assit. 2. Puis Booz prit dix hommes parmi les anciens de la ville et leur dit: « Asseyez-vous ici », et ils s'assirent. 3. Alors il dit au goël: « Le champ de notre frère Elimèlek, Noémi, qui est revenue ' des ' Champs de Moab, le vend. 4. J'ai résolu de t'en informer et de te dire: « Acquiers-le en présence des assistants et en présence des anciens de mon peuple. Si tu veux l'acquérir comme goël, acquiers-le, et si ' tu ' ne veux pas l'acquérir, déclare-le moi que je le sache, car, toi excepté, il n'y a personne pour l'acquérir comme goël, et moi je ne viens qu'après toi ». Et il dit: « Je l'acquerrai ». 5. Et Booz reprit: « Quand tu acquerras le champ de la main de Noémi, tu acquiers aussi Ruth la Moabite, la femme du défunt, pour maintenir le nom du défunt sur son héritage ». 6. Alors le goël dit: « Je ne puis (l') acquérir comme goël. Use donc, toi, de mon droit de goël, car je ne puis en user ».

7. Or, voici quelle était autrefois ' la coutume ' en Israël, quant aux actes de goël et quant aux échanges, pour ratifier tout acte: l'un tirait ses sandales et les donnait à l'autre: telle était la manière d'attester en Israël. 8. Le goël dit donc à Booz: « Acquiers ' mon droit

de goël ' ». Et il tira ses sandales ' et les lui donna '. 9. Alors Booz dit aux anciens et ' à ' tout le peuple: « Vous êtes témoins aujourd'hui que j'acquiers tout ce qui est à Elimèlek et tout ce qui est à Kilyon et Maḥlon, de la main de Noémi. 10. De plus, Ruth la Moabite, la femme de Maḥlon, je l'acquiers comme femme, pour maintenir le nom du défunt sur son héritage et pour que le nom du défunt ne disparaisse pas d'entre ses frères et d'entre ses concitoyens. Vous en êtes témoins aujourd'hui? ». 11. Et tout le peuple qui se trouvait à la porte ' ' dit: « Nous en sommes témoins », et les anciens dirent: « Que Jéhovah rende la femme qui va entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Lia, qui à elles deux ont édifié la maison d'Israël!

Fais-toi richesse en Ephrata,
' Acquiers ' un nom à Bethléem!

12. Que ta maison soit comme celle de Pèrèṣ, que Tamar enfanta à Juda, par la postérité que Jéhovah te donnera de cette jeune femme! ».

13. Booz prit donc Ruth et elle devint sa femme; et il s'approcha d'elle, et Jéhovah donna à Ruth de devenir grosse et elle enfanta un fils. 14. Et les femmes dirent à Noémi: « Béni soit Jéhovah qui a fait aujourd'hui qu'un goël ne manquât pas au ' défunt ', de sorte que son nom soit prononcé en Israël. 15. Et il sera pour toi un consolateur et t'entretiendra dans ta vieillesse, car c'est ta bru, laquelle t'aime (tant), qui l'a enfanté, elle qui vaut mieux pour toi que sept fils ». 16. Et Noémi, prenant l'enfant, le mit sur son sein, et ce fut elle qui l'éleva. 17. Et les voisines ' dirent ': « Il est né un fils à Noémi! », et ' elle ' lui donna le nom de ʿObed: c'est le père d'Isaï, père de David.

18. Et voici les générations de Pèrèṣ: Pèrèṣ engendra Ḥeṣron 19. Et Ḥeṣron engendra Ram et Ram engendra ʿAmminadab. 20. Et ʿAmminadab engendra Naḥshon et Naḥshon engendra Salmʿonʾ. 21. Et Salmon engendra Booz et Booz engendra ʿObed. 22. Et ʿObed engendra Isaï et Isaï engendra David.

RUTH

COMMENTAIRE

I, 1. Or, au temps où gouvernaient les Juges, il y eut une famine dans le pays; et un homme s'en alla de Bethléem de

I, **1.** La formule d'introduction וַיְהִי, littéralement *et (ensuite) il arriva*, relie le récit à des événements antérieurs. Au début d'un livre, comme ici, וַיְהִי indique que ce livre est, ou est censé être, la continuation d'un autre livre. Ce וַיְהִי introductif se trouve encore dans Josué, Juges, 1 et 2 Samuel, Esther et Néhémie (J § 118 *c* N). Cette forme, extrêmement employée, aboutit à un sens très faible, comme le fr. *alors, or*, et peut avoir après elle, comme ici, un second וַיְהִי.

בִּימֵי avec l'infinitif construit ne se trouve qu'ici et dans 2 Chr. 26, 5.

יָמִים *jours* est usuel pour exprimer le *temps* au sens duratif, p. ex. כָּל־הַיָּמִים *tout le temps = toujours*, יָמִים רַבִּים *longtemps*, יָמִים מִסְפָּר *quelque temps* [עֵת s'emploie proprement pour le *temps* ponctuel, puis, par extension, pour le temps duratif, par ex. בָּעֵת הַהִיא *en ce temps-là*, qui est plus précis (et plus fréquent) que בַּיָּמִים הָהֵם].

L'infinitif construit שְׁפֹט *peut* être *nomen regens* du nom suivant; mais il est plus probable que הַשֹּׁפְטִים est au nominatif (cf. J § 124 *g*).

Les faits racontés dans le livre de Ruth ne permettent pas de préciser à quelle période des Juges ils se sont passés. Nous apprenons seulement par 4, 17 que Ruth est la bisaïeule de David. Cette manière de dire: *au temps où gouvernaient les Juges*, au lieu de p. ex.: *au temps de tel juge*, semble indiquer que l'auteur écrit un temps assez notable après les événements (cf. 4, 7).

מִבֵּית לֶחֶם ne se rapporte pas à אִישׁ, mais à וַיֵּלֶךְ. Au v. 2 on dira que cet homme était *de Bethléem*. *Bethléem de Juda* est ainsi appelée pour la distinguer d'une autre Bethléem dans la tribu de Zabulon (Jos. 19, 15).

גּוּר est le verbe propre pour *habiter comme étranger*.

Juda pour séjourner dans les Champs de Moab, avec sa femme et ses deux fils. 2. Cet homme s'appelait Elimèlek, sa

שְׂדֵי מוֹאָב *les Champs de Moab* se trouve encore 1, 2. 6 *a*. 22 et 2, 6. Dans 1, 6 *b*; 4, 3 on a le singulier שְׂדֵה מוֹאָב *la Campagne de Moab*, qui est probablement fautif pour שְׂדֵי ([1]). On trouve encore שְׂדֵה מוֹאָב dans Gn. 36, 35; Nb. 21, 20; 1 Chr. 1, 46; 8, 8. On ne trouve pas שְׂדֵי associé à d'autre nom de pays que Moab; il semble donc que שְׂדֵי מוֹאָב forme un nom propre composé: *les Champs de Moab*. La région ainsi désignée serait celle des hauts plateaux cultivés (cf. VIGOUROUX, *Dict. de la Bible* 1, 821, *s. v. Arabah*) ([2]). — Le pluriel שָׂדִים* n'étant attesté que par la forme שְׂדֵי on a contesté son existence, mais à tort (cf. *Mélanges de la Fac. or. de Beyrouth*, 6, 139 s.). Le pluriel שָׂדִים* est employé dans un sens collectif: *les champs, la campagne*, tandis que שָׂדוֹת signifie *les champs particuliers, les propriétés agricoles particulières* (J § 90 *e*). שָׂדוֹת est donc un *plurale unitatum*, dont le *nomen singulare unitatis* n'existe pas, mais a un équivalent exact dans חֶלְקַת הַשָּׂדֶה *un morceau des champs, un champ (particulier)* (Ruth 2, 3; 4, 3, et 5 fois).

הוּא. L'addition du pronom est nécessaire. Quand à un sujet nominal, on ajoute, après un mot faisant séparation, un second sujet, il faut un pronom de reprise (J § 146 *c* 2). *Lui et* aboutit pratiquement au sens de *avec*; voir encore, par exemple, Jug. 11, 38; 1 Rois 20, 12.

2. *Le nom de... est* est la manière usuelle pour dire *il s'appelle*; נִקְרָא לְ ne s'emploie que dans des cas spéciaux, généralement quand il ne s'agit pas d'un véritable nom propre, p. ex. Gen. 2, 23.

אֱלִימֶלֶךְ: « mon Dieu est roi » ou, en prenant *i* comme *i* de liaison (*ḥireq compaginis*): « Dieu du roi ». Dans les lettres de Tell el Amarna (éd. KNUDTZON, 286, 36) on trouve *Ilimilku*.

נָעֳמִי *ma suavité, ma douceur*, de נֹעַם. On peut rapprocher le nom

([1]) La *lectio difficilior* שְׂדֵי a pu être facilement supplantée par l'usuel שדה. Beaucoup de manuscrits ont שדה dans les passages où notre TM a gardé שדי.

([2]) שדי מואב n'est donc pas synonyme de ארץ מואב Deut. 1, 5 (et 9 fois; jamais dans Ruth). A côté de ארץ פלשתים 1 Sam. 27, 1 (et 6 f.) on a שדה פלשתים vv. 7. 11; 6, 1, pratiquement synonyme; à côté de l'usuel ארץ אדום on a שדה אדום Gen. 32, 4; Jug. 5, 4 (dans les deux cas pour ne pas répéter ארץ, semble-t-il).

femme Noémi, ses deux fils Maḥlon et Kilyon, (tous) Ephratéens de Bethléem de Juda. Ils vinrent donc aux Champs de Moab et y demeurèrent. 3. Or, Elimèlek, mari de Noémi,

de la mère de Manassé חֶפְצִי־בָהּ *mon plaisir en elle* (2 Rois 21, 1). Quelques auteurs (par ex. BERTHOLET, NOWACK, COOKE, après WELLHAUSEN, *Composition des Hexateuchs*, 2e éd. p. 358 n.; 3e éd. p. 234 n.) veulent voir ici le féminin araméen (de l'état indéterminé). Mais comme nom de personne on aurait l'état déterminé נעמיתא (cf. Ταβιθά = טביתא Actes 9, 36. 40). De plus, un nom araméen ici, au milieu de noms hébreux, est improbable. Enfin le jeu de mots de 1, 20, qui s'adresse à des femmes ignorant l'araméen, suppose que le nom est hébreu.

Devant שְׁנֵי בָנָיו on a le sing. שֵׁם, d'après une tendance assez marquée de l'hébreu à préférer le singulier au pluriel quand plusieurs individus ont pareillement une chose (J § 136 *l*); cf. 1, 9 קוֹלָן.

מחלון. L'étymologie est obscure. Une racine מחל ne se trouve pas en hébreu; en arabe مَحَلَ signifie *être stérile* (sol, année). Le mot doit probablement se rattacher à l'une des deux racines חלה: I *être faible, malade*; II *être doux*.

כליון se rattache à l'une des deux racines כלה: I *être achevé* (cf. כִּלָּיוֹן, constr. כִּלְיוֹן, *anéantissement*); II racine de כְּלִי *vase*; כִּלְיוֹן pourrait être une forme diminutive de כְּלִי: *petit vase*; comp. p. ex. אִישׁוֹן *la pupille* (*petit homme*, J § 88 M *f*), peut-être שִׁמְשׁוֹן *Samson* (*petit soleil*).

אפרתים *Ephratéens*, *d'Ephrata* (4, 11), nom du territoire de Bethléem; cf. Mich. 5, 1 בית לחם אפרתה. Le mot אפרתים se rattache d'une façon lâche à ce qui précède: *(c'étaient) des Ephratéens*; comp. un exemple analogue 2 Sam. 15, 11 קְרֻאִים.

שְׂדֵי מוֹאָב à l'accusatif de direction (cf. J § 125 *n*).

ויהיו. Le verbe הָיָה est assez fréquent au sens de *demeurer, être d'une façon stable* (cf. BROWN, III, 2); encore v. 7.

שָׁם. L'hébreu ne répugne nullement à finir une phrase par un monosyllabe; autres exemples de שָׁם: Gen. 11, 2. 31; 21, 17; 32, 30; 40, 3; 46, 3; 1 Rois 17, 4; 18, 40; 19, 3. 9.

3. ותשאר littéralement *et elle fut laissée* (sous-entendu: en vie),

mourut, elle lui survivant avec ses deux fils. 4. Et ils épousèrent des Moabites: l'une s'appelait ʿOrpa, l'autre Ruth; et ils demeurèrent là environ dix ans. 5. Et eux aussi, Maḥlon

donc *elle survécut.* De même שְׁאֵרִית *reste* s'emploie pour *survivance* (Gen. 45, 7; 2 Sam. 14, 7), *les survivants.* On trouve aussi נוֹתָרִים pour *les survivants* (Jug. 8, 10; 21, 7¹, 16; 1 R. 20, 30). En arabe بَقِيَ *rester* s'emploie aussi pour *rester en vie, survivre.* Cf. v. 5 ותשאר מן.

היא. L'addition d'un pronom est nécessaire quand à un sujet pronominal contenu virtuellement dans une forme verbale on ajoute un nouveau sujet (J § 146 *c* 3); encore v. 6 (comp. הוּא 1, 1 *b*).

4. וישאו נשים. L'expression נָשָׂא אִשָּׁה appartient à la langue postérieure (Esdr. 9, 2. 12; 10, 44; Néh. 13, 25; 2 Chr. 11, 21; 13, 21; 24, 3). La nuance *assumere uxorem* aura été préférée comme plus délicate à la locution ancienne לָקַח אשה *sumere uxorem* (cf. Introduction § 4).

שֵׁם האחת ערפה est une proposition relative asyndétique (cf. J 158 *b*). Dans la phrase analogue d'Ex. 1, 15 on a אשר (après un sujet déterminé).

האחד ... השני est usuel pour *l'un ... l'autre* (אַחֵר ne s'emploie pas dans ce sens).

ערפה. Aucune étymologie n'est satisfaisante: עֹרֶף désigne *l'arrière du cou, la nuque*; une autre racine ערף signifie *dégoutter.* Du reste le mot peut être proprement moabite. Même difficulté pour רוּת. Bien que la Peshitto écrive ܪܥܘܬ, la chute d'un ע reste hypothétique.

Par 4, 10 nous apprenons que Ruth était la femme de Maḥlon.

כעשר שנים *environ dix ans.* Cet emploi quantitatif de כ est fréquent en hébreu (J § 133 *g*; cf. BROCKELMANN, *Grundriss* 2, 389); cf. 2, 17 כְּאֵיפָה.

Il n'est pas dit que ʿOrpa et Ruth vécurent dix ans dans le mariage, mais que les deux fils (et Noémi) demeurèrent dix ans en Moab.

5. Le verset 5 est symétrique au v. 3.

גם שניהם signifie simplement *tous deux* dans Gen. 27, 45. Ici le גם relie la mort des deux fils à la mort d'Elimèlek (v. 3); il a donc une nuance forte: *aussi.*

ותשאר מן (cf. v. 3). La construction est prégnante: *elle fut laissée*

et Kilyon, moururent, la femme survivant à ses deux enfants et à son mari.

6. Alors elle se leva avec ses brus et revint des Champs de Moab, car elle avait entendu dire, dans 'les' Champs de Moab, que Jéhovah avait pris soin de son peuple et lui avait donné du pain. 7. Elle quitta donc le lieu où elle demeurait, accompagnée de ses deux brus, et elles cheminèrent pour

(*en vie*) *loin de*, *en séparation de*; ici, où il s'agit du temps, le sens aboutit à *après: elle fut laissée* (*en vie*) *après* = *elle survécut*; 1° version de Peritz بعد ... تبقّت (cf. Brockelmann, *Grundriss* 2, 399: « und die Frau blieb allein nach dem Verlust ihrer beiden Söhne »). Cet emploi de מִן, non signalé dans les dictionnaires de Brown, Buhl etc., a un analogue dans 2, 18 אֲשֶׁר־הוֹתִרָה מִשָּׂבְעָהּ *ce qu'elle avait laissé après s'être rassasiée.*

יֶלֶד *enfant, garçon* peut se dire d'un petit enfant (4, 16) ou d'un adulte (1 Rois 12, 8); en parlant d'un fils adulte marié le mot ne se trouve qu'ici.

6. Le verbe קוּם est très employé comme précision pittoresque.

Pour הִיא cf. v. 3 (J 146 *c* 3).

Au lieu de שְׂדֵה lire שְׂדֵי (cf. v. 1). La répétition de שְׂדֵי מוֹאָב a peut-être pour but de séparer davantage les deux כִּי.

פקד signifie *s'occuper de*, *avoir soin de*, *curare*; il est assez souvent associé à זָכַר *se souvenir de*. Dieu, qui est censé avoir oublié, négligé son peuple, se souvient maintenant de lui, s'en occupe, en a soin. פקד ne signifie jamais proprement *visiter*, *aller voir quelqu'un* ([1]).

לתת équivaut à un gérondif: *dando* (cf. J § 124 *o*).

לָהֶם לָחֶם répétition des mêmes sons. Autres exemples: 2 Sam 3, 11 מִיִּרְאָתוֹ אֹתוֹ; 1 Rois 13, 10 בָּא בָהּ; Prov. 26, 17 לֹא לוֹ (Hab. 1, 6; 2, 6; etc.). Remarquer aussi les trois לְ qui se suivent.

7. L'écrivain ne redoute pas une certaine prolixité: le v. 7 n'ajoute pas grand'chose au v. 6. — Le verbe יצא s'emploie assez largement dans des cas où nous disons *s'en aller, partir*, p.ex. Gen. 12, 5; 2 Sam. 16, 7; Ez. 14, 22; Job 39, 4. On peut comparer l'emploi

([1]) Comparer Act. 15, 14 ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν, Vulg. « Deus visitavit sumere »: *Dieu s'est occupé de prendre* (peut-être hébraïsme).

revenir au pays de Juda. 8. Et Noémi dit à ses deux brus: « Allez, retournez chacune chez votre mère. Que Jéhovah use de bonté avec vous, comme vous en avez usé avec (nos) défunts et avec moi-même. 9. Que Jéhovah donne à chacune

sémitisant de ἐξέρχομαι dans Mc. 3, 21; 9, 30; Luc. 5, 8; 13, 31; Jean 1, 43.

Pour הָיָה *demeurer* voir v. 2 *b*.

שָׁמָּה est surtout employé quand il y a mouvement et שָׁם surtout quand il n'y a pas mouvement (J § 102 *h*).

8. לכנה שבנה. Le groupe asyndétique *va, retourne* est assez fréquent (par ex. 2 Rois 1, 6) et équivaut pratiquement à *retourne*. Opposer שבנה ... לכן v. 12.

אמה: Alexandrinus: πατρός: leçon intéressante, car l'usage biblique est de dire, en cas semblable, *maison du père* (Gen. 38, 11; Lév. 22, 13; Nomb. 30, 17; Deut. 22, 21; Jug. 19, 2. 3), et non *maison de la mère* (Cant. 3, 4; 8, 2, à cause de l'allégorie!). Ruth avait encore son père et sa mère (2, 11). *Mère* est ici d'un sentiment plus délicat, plus féminin, et sied bien dans la bouche de Noémi; *père* sera une ingénieuse correction d'après l'usage biblique.

Le ketīb יעשה au sens du jussif *qu'il fasse* est correct, car la forme du jussif est souvent négligée (cf. v. 12 יעשה); le qeré יַעַשׂ ne s'impose donc pas.

Avec עשה חסד on a ordinairement עם, rarement את.

חסד signifie en particulier la bonté envers les hommes, *pietas*. (cf. 3, 10).

עמדי est presqu'aussi fréquent que עמי. Avec עשה חסד c'est toujours עמדי qu'on emploie (excepté 1 Chr. 19, 2); cf. Brown 767[b] d.

Comme souvent, la forme féminine est négligée dans עמכם (J § 149 *b*), עשיתם (J § 150 *a*) malgré לכנה שבנה.

9. יתן est au jussif, comme l'indique l'ordre des mots (cf. J § 155 *l*).

לכם : la forme du féminin négligée (J § 149 *b*), malgré להן qui suit.

וּמְצֶאןָ (graphie défective; cf. vv. 12. 20) est bon, malgré Ehrlich, qui veut lire וּמְצָאתֶן. Parfois, en effet, une proposition introduite par le ו équivaut à une proposition-objet (J § 177 *h*); la phrase équivaut à יתן לכם לִמְצֹא.

de vous de trouver du repos chez un mari ». Elle les baisa et elles pleurèrent à haute voix. 10. Et elles lui dirent:

מנוחה doublet de מָנוֹחַ (3, 1), avec affaiblissement de *ō* en *ū* en syllabe atone (J § 29 *b*). Le *repos* dont il s'agit ici est sans doute la *stabilité*, une situation stable, que les deux jeunes femmes trouveront dans le mariage, et qu'elles n'auraient pas en partageant l'existence incertaine de Noémi. « Le mariage fixe l'état d'une fille, la met en repos, lui donne une demeure assurée » (CALMET *in* 3, 1).

בית, sans la préposition ב, aboutit parfois, comme ici, au sens du fr. *chez* (du l. *casa*), J § 133 *c* (fin).

ותשק: le baiser comme signe d'adieu; v. 14; Gen. 31, 28. Le verbe statif נָשַׁק se construit généralement avec ל: cependant avec le pronom on a parfois l'accusatif: Gen. 33, 4; 1 Sam. 10, 1; Cant. 1, 2; 8, 1 (J § 125 *b*).

קולן (J 136 *l*); cf. 1, 2 *b* שם שני בניו.

בָּכָה, comme l. *plorare* « cum voce flere » exprime plutôt le cri, le gémissement que les larmes, et peut s'employer même quand il n'y a pas de larmes, par ex. Nomb. 11, 18. *Elles élevèrent la voix et elles pleurèrent* (cf. Gen. 27, 58; 29, 11) équivaut à *elles pleurèrent à haute voix*; l'élévation de la voix, qui pour nous est une circonstance exprimée d'une façon subordonnée, par une locution adverbiale, est exprimée en hébreu d'une façon indépendante. Comparer l'emploi des deux verbes יסף et שוב pour exprimer notre idée adverbiale *encore* (J § 102 *g*; 177 *b*).

10. Le כי du TM est diversement expliqué. D'après quelques-uns il introduirait le discours direct, comme le ὅτι *recitativum*. Mais l'existence d'un כי *recitativum* est douteuse: nombre d'auteurs ne l'admettent pas. D'après d'autres ce serait un כי d'affirmation. Mais, en dehors des propositions de serment et de l'apodose d'une proposition conditionnelle, le כי d'affirmation est assez rare. Ici il n'irait guère au contexte. Le contexte indique assez clairement une nuance adversative: (*Non*), *mais nous retournerons*. Aussi plusieurs admettent-ils que כי a ici la nuance adversative: *mais*, all. *sondern*. Mais le כי adversatif (J § 172 *c*) ne s'emploie qu'après une négation (cf. KÖNIG § 372 *c*) ou l'équivalent d'une négation (1 Sam. 2, 30; Job 22, 2).

« ‘Non’, mais avec toi nous retournerons vers ton peuple ».
11. Et Noémi dit: « Retournez-vous-en, mes filles. Pourquoi

Il faut donc très probablement lire une négation avant כִּי: on lira donc לֹא au lieu de לָהּ (EHRLICH) ou après לָהּ (cf. 1 Sam. 12, 12). Dans les deux cas la disparition de לֹא s'explique aisément. Chose curieuse, la plupart des manuscrits ont une faute semblable dans les deux textes analogues 1 Sam. 2, 16; 10, 19 (dans les deux cas lire לֹא pour לוֹ; cf. *Biblia* KITTEL). Le type de phrase וַיֹּאמֶר לֹא כִּי *et il dit: Non, mais* est fréquent: Gen. 18, 15; 19, 2; 42, 12; Jos. 5, 14; 1 Sam 2, 16*; 8, 19 (לֹא כִּי אִם); 10, 19*; 12, 12; 2 Sam. 16, 18; 24, 24; 1 Rois 2, 30; 3, 22; 11, 22; Is. 30, 16; Jér. 2, 25.

Le verbe שׁוּב *revenir, retourner* se justifie suffisamment en disant que les deux brus veulent accompagner leur belle-mère, laquelle *retourne* dans son pays (encore 2, 6; 4, 3). Ici on a לְ après שׁוּב, au v. 15 אֶל.

11. תֵלַכְנָה avec la nuance modale *vouloir*: « Pourquoi *voulez-vous* venir » (J § 113 *n*). — La forme plurielle en נָה est très rare pour la 2ᵉ personne (J § 44 *d*). Voir encore v. 13 תְּשַׂבֵּרְנָה, תֵּעָגֵנָה, formes données par distraction dans STADE (§ 558, 542) parmi les formes de la 3ᵉ personne. — הָלַךְ *aller* s'emploie parfois au sens de *venir*, et inversement בּוֹא *venir* s'emploie parfois au sens d'*aller*, par exemple Ruth 3, 4. 7.

עוֹד au sens de *adhuc*; au v. 14 au sens de *iterum*.

וְהָיוּ littéralement *et ils seront*; mais il y a probablement une nuance de finalité (J § 119 *i* N); les cas de ce genre sont très rares; Japhet et 1ᵉ version de Peritz, ms. B: حتى. — *Et ils seront à vous en maris* équivaut à « ils deviendront *vos* maris ». L'idée du possessif est transportée sur לָכֶם (J § 146 *g*).

L'interrogation oratoire de Noémi est simplement l'interprétation des sentiments qu'elle suppose chez ses brus: « Vous voulez vous attacher à moi parce que vous m'aimez bien et parce que je vous ai donné mes fils comme époux; mais je n'en ai plus et je n'en puis avoir d'autres ». Noémi ici ne pense pas au mariage léviratique (cf. Gen. 38; Deut. 25, 5-6), par lequel ses brus, en épousant ses fils à naître donneraient une descendance légale à Elimèlek. Car si

voulez-vous venir avec moi? Ai-je encore dans mes entrailles des fils qui deviendraient vos maris? 12. Retournez, mes filles, allez! Car je suis trop vieille pour me marier. Si je disais: J'ai (encore) des espérances, dès cette nuit je me marie et j'enfante des fils, 13. est-ce que vous attendriez jusqu'à ce qu'ils soient grands? Est-ce que, pour eux, vous garderiez la conti-

Noémi se remariait, ce serait elle-même qui contracterait un mariage léviratique, et ce sont les fils issus de ce mariage qui seraient légalement les fils d'Elimèlek. Il n'y aurait donc aucune raison d'ordre léviratique pour que ʿOrpa et Ruth épousassent ces fils de Noémi.

12. שֹׁבְנָה ... לכן: opposer v. 8 שׁבנה לכנה. — Ici לָכֵן avec graphie défective (cf. vv. 9, 20).

זָקַן, f. יִזְקַן *être vieux*, verbe statif. Dans les verbes statifs le sens premier du parfait est notre présent, ici: *je suis vieille* (J § 112 *a*).

זקנתי מן *je suis trop vieille pour*: comparaison elliptique (J § 141 *i*).

Etre à un homme équivaut à *se marier* (*nubere*); cf. Lév. 21, 3; Deut. 24, 2; Jér. 3, 1.

Avec כי commence une protase conditionnelle dont l'apodose se trouve au v. 13 *a* (cf. J § 15 *e*).

כי s'emploie souvent au sens conditionnel: *au cas où, si* (J § 167 *c*).

אמרתי peut s'expliquer comme un passé: *si dixerim*, ou mieux comme un présent d'action instantanée: *si dico* (hic et nunc); cf. J § 112 *f*.

תקוה *ferme attente, espérance*: mot poétique; en prose ici seulement.

הייתי et ילדתי sont des présents d'action instantanée (cf. J 112 *f*). Dans son raisonnement hypothétique Noémi accumule les invraisemblances: 1) elle est encore apte au mariage; 2) elle se marie immédiatement; 3) elle donne le jour à deux fils.

הלילה *cette nuit* (cf. 3, 2); omis par Septante et Peshitto, peut-être pour raison de convenance. La Septante bloque: ἔστιν μοι ὑπόστασις τοῦ γενηθῆναί με ἀνδρί.

13. Avec הלהן commence l'apodose répondant à la protase conditionelle du v. 12.

לָהֵן avec ṣéré, ici seulement, serait une particule signifiant *pour cela, propterea, ideo*. Mais la répétition emphatique d'une particule

nence et renonceriez à vous marier? Non, mes filles; aussi

serait ici peu vraisemblable. De plus, לָהֵן, qui existe en araméen, ne signifie pas *pour cela,* mais *seulement.*

Il est beaucoup plus probable que להן se rapporte aux *fils: à eux, pour eux.* Et alors, si le ן est authentique, il faudrait vocaliser לָהֶן: on aurait ainsi une forme féminine au lieu de la forme masculine, comme il arrive souvent dans la Mishna. Mais cet usage postérieur ne doit pas être invoqué facilement pour l'hébreu biblique. Il est donc plus probable que להן est fautif, et qu'il faut lire לָהֶם. Japhet لهما; 1° version de Peritz لهم et 2° loco بسببهم *à cause d'eux.*

שִׂבֵּר est rare en hébreu, usuel en araméen: c'est donc probablement un aramaïsme. En prose ici seulement: *attendre qn* (avec ל de la personne: *wait for;* cf. Ps. 119, 166 (avec ל de la chose) et Esth. 9, 1 *espérer* (cf. Introd. § 4).

גָּדֵל*, גָּדַל, futur יִגְדַּל *être grand,* verbe statif (J § 41 *f*). יִגְדָּ֑לוּ: la forme pausale avec l'accent moyen zaqef, comme souvent.

תֵּעָגֵנָה (hapax): forme anormale et probablement fautive. On a longtemps (jusqu'à Qimḥi) rapporté cette forme à une racine עגה*: pour תֵּעָגֶינָה (cf. König 1, 553). En réalité la racine est עגן; la forme attendue serait תֵּעָגַנָּה. Le ṣéré du נ pourrait s'expliquer par désir d'allitération avec תְּשַׂבֵּרְנָה; mais l'absence de redoublement dans le נ est inexpliquée. Dans la Mishna le qal עגן signifie *obliger à la continence* une femme dont le mari a disparu, mais dont la mort n'est pas certaine. Au nifal le sens est *se continere, garder la continence.*

לבלתי est la négation propre de l'infinitif construit; cf. J § 124 *e*. Le ל peut avoir une valeur très faible (J § 124 *o*), comme ici: « *en* ne vous mariant pas ».

אַל, négation de la défense (lat.: *ne*), est employé ici elliptiquement, au lieu d'une phrase complète comme serait par ex. אַל יְהִי כֵן ou אַל תַּעֲשֶׂינָה (J § 160 *j*; 161 *l*).

מַר לִי: parfait statif à sens de présent: *il* (*cela*) *est amer à moi* = *je suis malheureuse* (J § 152 *d*).

מכם: la forme masculine pour le féminin, comme souvent (cf. J § 149 *b*). Nous avons encore ici la comparaison elliptique, comme au v. 12 (J § 141, *i*); cf. *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*

bien je suis beaucoup trop malheureuse pour vous, car le bras de Jéhovah est sorti contre moi ». 14. Et de nouveau elles pleurèrent à haute voix. Et ʿOrpa baisa sa belle-mère, mais Ruth s'attacha à ses pas.

6, 199. BUHL [16], s. v. מִן 1 *h*, m'objecte מְאֹד; mais on ne voit pas que ce mot fasse difficulté: on l'a encore Gen. 26, 16 où le sens « tu es beaucoup trop puissant pour nous » est admis par beaucoup d'auteurs. Le sens *plus que vous* est bien inférieur. Plusieurs comprennent *à cause de vous* (p. ex. BUHL, l. cit.; BROWN 580 [a] f), ce qui va mal au contexte. Du reste מִן causal, en parlant de personnes n'est pas usuel: tous les nombreux exemples cités dans BROWN, *l. cit.* se rapportent à des choses, sauf Ps. 119, 53. *A cause de,* en parlant de personnes, se dit לְמַעַן, p. ex. Gen. 18, 24; בַּעֲבוּר 18, 32; עַל Ruth 1, 19. Le ἐπικράνθη μοι ὑπὲρ ὑμᾶς de la Septante est une traduction servile de l'hébreu, où ὑπερ avec l'accusatif ne signifie pas *à cause de.*

יצאה avec יד seulement ici. Le verbe יצא a peut-être ici la nuance guerrière: *sortir* (en guerre). ב d'hostilité: *contre;* encore avec יד 1 Sam. 12, 15; 26, 2; Gen. 16, 12.

La dernière phrase de Noémi envisage le cas où ʿOrpa et Ruth, renonçant à toute idée de mariage, voudraient l'accompagner uniquement par affection pour elle; et telle semble bien avoir été, de fait, la pensée de Ruth (cf. vv. 16, 17). Non, leur dit Noémi; mon existence est trop triste pour que vous la partagiez; je suis l'objet de la colère de Jéhovah, et donc vouée au malheur.

14. וַתִּשֶּׂנָה graphie défective sans א (J § 78*f*); le mot est écrit correctement au v. 9.

עוֹד *encore, de nouveau* (au v. 11 *adhuc*).

ותשק: cf. v. 9. — ורות: le waw avec le sens de *mais*; fréquent. דבקה: l'auteur a évité le wayyiqtol ותדבק parce que l'action est représentée comme simultanée et non postérieure à la précédente (J § 118 *f*). Le *chiasme* permet de séparer élégamment le waw de la forme verbale.

דָּֽבְקָה־בָּהּ: dans le ב dagesh euphonique *dᵉḥiq* (J § 18 *i*).

Le *plus* des LXX: καὶ ἐπέστρεψεν εἰς τὸν λαὸν αὐτῆς peut être primitif. Le TM de Ruth tend à abréger (Introd. § 9). Peshitto: *et elle s'en retourna et s'en alla.*

15. Et (Noémi) dit (à Ruth): « Voici que ta belle-sœur est retournée vers son peuple et vers son dieu: retourne et suis ta belle-sœur ». 16. Et Ruth dit: « Ne me sollicite pas à t'abandonner et à m'éloigner de toi: là où tu iras j'irai, là où tu demeureras je demeurerai; ton peuple est mon peuple, ton Dieu est mon Dieu. 17. Là où tu mourras je mourrai et là je serai ensevelie. Que Jéhovah me fasse ceci et encore cela,

15. LXX: *Et Noêmi dit à Ruth*; Pesh.: *Et sa belle-mère lui dit.*

יְבִמְתֵּךְ: l'état absolu ne se trouve pas dans la Bible; dans la Mishna on a יְבָמָה. L'état construit, qui ne se trouve pas non plus, serait יְבֶמֶת*, d'où יְבִמְתֵּךְ (comparer גְּבִירָה, גְּבֶרֶת, גְּבִרְתֵּךְ). *Ta belle-sœur*: la femme de ton beau-frère; dans Deut. 25, 7: la femme du frère.

אלהיה *ses dieux* (LXX) ou *son dieu*. Le dieu de Moab était כְּמוֹשׁ (dans l'inscription de Mēšaᶜ כמש) 1 Rois 11, 7.

La Septante et la Peshitto ont un *plus* très probablement primitif: retourne *toi aussi* = גַּם אַתְּ (καὶ σύ se trouve dans presque tous les manuscrits, même dans le Vaticanus, lequel cependant a de nombreux *moins* par rapport au TM et à l'Alexandrinus).

16. פגע ב proprement *tomber contre qn*, ici avec des prières, donc *solliciter* (comp. 2, 22).

אֶל־אֲשֶׁר ' prop. relative substantivée (J § 158 *m*); de même באשר.

יָלִין, לִין, לָן (mais inf. לוּן, J § 81 *b*): 1) *passer la nuit* (3, 13); 2) *séjourner, demeurer, rester.* Dans ce second sens le mot est rare et poétique. Le mot usuel serait ici יֵשֵׁב.

17. כֹּה יַעֲשֶׂה. Formule d'imprécation; malgré le sens optatif les formes verbales sont à l'indicatif (J § 165 *a* N). A l'apodose on a ici כי: ce כי d'affirmation provient des propositions de serment (J § 165 *a* fin). Après כי l'ordre des mots est normalement Verbe—Sujet; ici le sujet est en tête à cause de l'emphase: *c'est la mort qui*; *la mort* (*seulement*); cf. J § 155 *m*. La nuance *seulement* est omise, comme souvent, p.ex. Gen. 32, 11 *avec mon bâton* (*seulement*); 7, 1; Ex. 16, 4; Deut. 6, 13; 2 Rois 13, 19; 18, 22; Jér. 28, 9; Agg. 2, 16.

Ruth emploie dans sa formule d'imprécation le nom de Jéhovah: le Dieu de Noémi est donc déjà son Dieu.

si la mort (seule) ne me sépare de toi! ». 18. Voyant qu'elle s'obstinait à aller avec elle, elle cessa de lui parler (de cela). 19. Elles marchèrent donc toutes deux, jusqu'à ce qu'elles arrivèrent à Bethléem. Et quand elles arrivèrent à Bethléem toute la ville 'retentit' à cause d'elles et les femmes dirent: « C'est donc là Noémi! ». 20. Et elle leur dit: « Ne m'appelez

18. Le participe מתאמצת marque l'action durative: *s'obstinant* (cf. J § 121 *f*).

19. שתיהם peut être authentique; encore 4, 11. Mais dans les deux cas plusieurs mss. ont ֶן.

Le suffixe rare de בֹּאָנָה, au lieu de ָן, probablement pour l'allitération avec וַתֵּלַכְנָה (J § 94 *h*).

Répétition des mêmes mots בואנה בית לחם (Introd. § 5).

וַתֵּהֹם, d'après la vocalisation, serait le nifal du verbe fréquent המם: *et elle se troubla* (ou du verbe rare et même douteux הום, pour וַתֵּהוֹם avec וֹ long). Mais le sens *se troubler* va mal au contexte: les femmes de Bethléem ne se troublent pas de l'arrivée de Noémi; elles ont plutôt de l'étonnement et de la joie. Avec Ehrlich, il faut très probablement vocaliser וַתֶּהֱמֶה de הָמָה, f. יֶהֱמֶה *faire du bruit, retentir* (LXX ἤχησεν). Il faut faire une correction semblable dans 1 Sam. 4, 5 (cf. Driver, *Notes on Samuel*) et 1 Rois 1, 45. La traduction de la Peshitto ܚܕܝܬ *se réjouit* a tout l'air d'une traduction conjecturale, suggérée par le contexte.

עליהן *à cause d'elles* (sens fréquent), ou *au sujet d'elles* (sens assez rare; cf. 4, 7).

ותאמרנה *et elles dirent*, avec le sujet sous-entendu *les femmes* (J § 155 *b* N). Le vague *toute la ville* est ainsi précisé: évidemment ce sont les femmes qui s'intéressent à Noémi et poussent des cris retentissants. Du reste, les hommes, au moment de l'arrivée, peuvent être à la moisson (cf. v. 22).

הזאת: le ה est ici exclamatif plutôt qu'interrogatif (J § 161 *l*). Si les femmes mènent grand bruit, c'est qu'elles ont reconnu Noémi, mais elles ne peuvent en croire leurs yeux.

20. קְרֶאןָ avec graphie défective (cf. vv. 9, 12).

מרא, si l'alef est authentique, serait une graphie araméenne pour

(plus) Noémi [= *ma suavité*], appelez-moi ‘ Mari ’ [= *mon amertume*], car Shaddaï m’a remplie d’amertume. 21. Pleine je suis partie, et vide Jéhovah me ramène. Pourquoi m’appelez-vous

מָרָה *amère* (J § 89 *k*). Mais l’alef est suspect : au lieu de restituer un ה, je restituerais plutôt un yod : מָרִי *mon amertume*, ce qui donne une opposition parfaite avec נָעֳמִי *ma suavité, ma douceur* (cf. v. 2). מַר est substantif et adjectif. — Noémi fait un double jeu de mots étymologique.

Au qal statif מַר לִי (v. 13) *il* (*cela*) *est amer à moi*, *je suis malheureuse*, correspond le causatif הֵמַר לִי *il a fait que cela fût amer à moi*, *il m’a rendue malheureuse* ; le לִי du hifil provient du qal. De même pour הֵרַע לִי v. 21.

Ici le nom divin שַׁדַּי semble avoir été choisi par l’auteur, non comme terme poétique ou archaïque, mais parce qu’il évoquait pour lui l’aspect sévère de la divinité. Il semble bien, en effet, qu’on ait rattaché שַׁדַּי à la racine שָׁדַד (qal : *agir avec violence, détruire ;* שֹׁד 1) *grand malheur* ; 2) *violence, iniquité*) : cf. שֹׁד מִשַּׁדַּי Is. 13, 6 ; Joël 1, 15. Bien que שַׁדַּי soit employé souvent sans intention spéciale, parfois dans un contexte de *bonté* (Job 8, 5 ; 22, 25-26), il se trouve assez souvent dans un contexte de *puissance* (Ez. 1, 24 ; 10, 5 ; Ps. 68, 15 ; 91, 1 ; Job 37, 23) et de *sévérité* (Is. 13, 6 ; Joël 1, 15 ; Job 5, 17 ; 6, 4 ; 23, 16 ; 27, 2. 13). Dans Job 27, 2 on a une locution analogue à celle de Ruth : שַׁדַּי הֵמַר נַפְשִׁי. — La traduction ὁ ἱκανός suppose une étymologie שׁ + דַּי, qui n’est guère vraisemblable. La véritable origine du mot ne s’explique pas bien d’après l’hébreu que nous connaissons. S’il se rattache réellement à שָׁדַד (comme on rattache חַגַּי à חַג *fête*) il faudrait penser non à *violent*, mais à un sens non péjoratif *fort*. (La racine arabe شدّ a les deux nuances). Si le mot est du type דַּוָּי, la racine serait שָׁדָה qui ne fournit rien de bien satisfaisant.

21. מְלֵאָה, accusatif prédicatif d’état, est en tête pour l’emphase (J § 126 *a*) : *c’est* (*à l’état de*) *pleine que je suis partie.*

Au lieu de l’adverbe רֵיקָם *à vide, les mains vides*, il faut très probablement lire l’adjectif רֵיקָה *vide*, demandé par le parallélisme (Ehrlich). *Pleine*, *vide* sont employés métaphoriquement pour *pourvue*, *dépourvue* de biens, notamment des biens que sont un mari et des

(encore) Noémi [= *ma suavité*], alors que Jéhovah m'a ' maltraitée ', et que Shaddaï m'a rendue malheureuse? ». 22. C'est ainsi que Noémi revint, ayant avec elle Ruth la Moabite, sa

fils. Cet emploi semble unique dans la Bible hébraïque; mais comp. dans Luc. 1, 53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς, οὐ ἐνέπλησεν ἀγαθῶν = מְלֵא־טוֹב (Ps. 107, 9) et κενούς = רֵיקִים, non רֵיקָם. GUNKEL (*Reden und Aufsätze*, p. 70) rapproche une locution toute semblable d'un conte palestinien moderne: « Il est parti plein et il est revenu vide » est-il dit d'un homme parti avec sept fils et qui, après leur mort, revient au pays (HANS SCHMIDT, *Volkserzählungen aus Palästina*, n° 51, p. 200: *rāḥ malān urauuaḥ fāriḡ*).

ענה בי signifierait *il a témoigné contre moi*, ce qui ne va guère au contexte. D'autre part עָנָה *opprimer, humilier* (LXX, Vulg.) ne peut pas se construire avec ב. Je lirais עשה בי *il a agi contre moi, il m'a (mal)traitée*, avec le ב d'hostilité (cf. Jér. 18, 23; Dan. 11, 7). Cette locution assez rare aura pu être facilement méconnue par un copiste. Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 199.

הרע לי *il a fait que cela fût mauvais à moi, il m'a rendue malheureuse*, forme causative d'un qal non attesté רע לי *cela est mauvais à moi, je suis malheureux* (cf. v. 20 המר לי).

On remarquera l'allure poétique de la finale, avec le parallélisme synonymique des membres et l'alternance *Jéhovah, Shaddaï.*

22. ותשב: wayyqtol de récapitulation: *elle revint donc, c'est ainsi qu'elle revint* (J § 118 *i*).

מואביה: on a toujours cette forme, sauf une fois מואבית 2 Chr. 24, 26 (cf. J § 89 *e*).

הַשָּׁבָה, avec l'accent mileʿel, serait un parfait et l'article aurait la valeur du pronom relatif (J § 145 *e*); encore 2, 6; 4, 3; mais cf. 4, 11 הַבָּאָה. Les Naqdanim ont peut-être préféré le parfait pour mieux exprimer le passé. Ici et 4, 3 הַשָּׁבָה suit un nom propre.

והמה: le pronom séparé au masculin au lieu du féminin: rare (J § 149 *c*). L'emploi du pronom ici n'est pas emphatique, mais est dû à la nécessité grammaticale, l'auteur voulant éviter la forme wayyiqtol (וַתָּבֹאנָה) qui exprimerait plutôt la succession. Le sens est:

bru, revenue des Champs de Moab. Or elles arrivèrent à Bethléem au commencement de la moisson de l'orge.

II, 1. Noémi avait un parent par son mari, homme fort

or, elles arrivèrent ou *or, elles étaient arrivées* (cf. J § 118 *d* — *g*).

תחלה *commencement* est le substantif verbal du hifil החל *commencer* (cf. J § 88 *r*, forme *taqtilat*).

קציר *action de couper*, de *moissonner*: la forme *qatīl* se trouve dans plusieurs noms désignant des opérations agricoles (J § 88 E *b*).

שערים *orge*, pluriel de composition: *l'orge* en tant que collection de grains ou de tiges; le singulier שערה désigne *l'orge* en tant qu'espèce (J § 136 *b*). « Le commencement de la moisson de l'orge », pour préciser l'époque d'un événement, encore 2 Sam. 21, 9 †. Le mari de Judith (8, 2) meurt ἐν ἡμέραις θερισμοῦ κριθῶν. Mais Holoferne descend dans la plaine de Damas ἐν ἡμέραις θερισμοῦ πυρῶν. La moisson de l'orge précède celle du blé (cf. Ruth 2, 23), et a lieu généralement à partir d'avril.

La première partie du v. 22 forme la conclusion du chapitre I; la seconde partie, mentionnant la moisson de l'orge, prépare habilement le chapitre II, car c'est la moisson qui sera l'occasion de la rencontre de Ruth avec Booz.

II, **1.** Le ketīb מְיֻדָּע n'est pas bon, car ce mot désigne uniquement un *ami* (2 Rois 10, 11; Ps 31, 12; 55, 14; 88, 9. 19; Job 19, 14). Le qeré מודע signifie, d'après le contexte, *parent par alliance, affinis* (comp. 3, 2 מודעת). Le pataḥ final à l'état absolu est un peu étrange; s'il est authentique il peut s'expliquer par l'influence du ע (cf. König 2, 96, qui cite מַדַּע 2 Chr. 1, 10, à côté de מַדָּע). Dans Prov. 7, 4 on a מֹדָע avec l'accent *rebi[ac]*. On pourrait, à la rigueur, se demander si מודע n'est pas construit sur la préposition qui suit (cf. J § 129 *n*).

לאישה ne signifie pas *à, de son mari*, mais bien *par son mari* (cf. 2 Sam. 3, 2: son premier-né *par* Aḥinoam). En effet, Booz est l'*affinis* de Noémi et le *cognatus* d'Elimèlek. L'auteur spécifie que Booz est l'*affinis* de Noémi *par son mari*, parce que toute autre affinité n'aurait pas fait de Booz un *goēl* de Noémi (cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 200).

riche, de la famille d'Elimèlek, appelé Booz. 2. Or Ruth la Moabite dit à sa belle-mère : « Permets-moi d'aller dans les champs au glanage des épis, à la suite de qui voudra bien m'agréer ». Elle lui dit : « Va donc, ma fille ». 3. Et elle s'en alla et vint glaner dans les champs à la suite des moissonneurs.

גִּבּוֹר חַיִל, littéralement *fort de puissance,* a ici (et 1 Sam. 9, 1 †) le sens de *très riche.* חַיִל a encore le sens de *richesse* dans 4, 11 (mais 3, 11 : *vertu*).

וּשְׁמוֹ בֹּעַז : proposition circonstancielle avec ו (J § 159 *d*). C'est la construction usuelle (33 fois) ; la construction בֹּעַז שְׁמוֹ (proposition relative asyndétique) est beaucoup moins fréquente (5 fois) ; cf. J § 158 *b* N.

2. אֵלְכָה־נָּא *je veux aller, je te prie,* c'est-à-dire *parmets-moi d'aller* (J § 114 *d*).

וַאֲלַקֳטָה Le waw pourrait être le waw de pure coordination : *et je veux ramasser.* Mais, comme il y a ici un intervalle notable entre les deux actions, on aurait plutôt la forme de succession *w^eqataltí* וְלִקַּטְתִּי (cf. v. 7). Il y a donc plutôt subordination : *pour que je ramasse* (J § 119 *j*; 122 *c*).

בַשִּׁבֳּלִים : le ב ne peut guère avoir le sens local *dans, parmi* (KEIL etc.). Le sens n'est pas, non plus, partitif, car on aurait מִן « colligam ex spicis ». C'est un ב *participatif* : « je glanerai *aux* épis », c'est-à-dire « je travaillerai au glanage des épis ». (Cf. *Mélanges Beyrouth,* 6, 200 ; sens adopté par Buhl [16] s. v. ב B, 1 *b*). — *Glaner des épis* est naturellement לִקֵּט שִׁבֳּלִים (Is. 17, 7 †).

מָצָא חֵן בְּעֵינֵי : encore vv. 10, 13 : *trouver faveur près de quelqu'un, lui agréer, lui plaire.* Ces paroles de Ruth insinuent qu'elle ne glanera qu'après avoir eu l'agrément des moissonneurs (cf. v. 7). L'écrivain voile discrètement la raison pour laquelle Ruth va glaner : il est clair que Noémi se trouve dans le besoin (cf. 2, 18 ; 3, 17).

לְכִי : impératif permissif : *Va, je te le permets, va donc* (J § 114 *n*).

3. הַקֹּצְרִים avec l'article, parce que ces moissonneurs, dont on n'a pas encore parlé, ont une certaine détermination en eux-mêmes ; cf. J § 137 *n, o*.

Or ce qui lui échut comme sort, ce fut un champ de Booz, lequel était de la famille d'Elimèlek.

4. Et voici que Booz arriva de Bethléem, et il dit aux moissonneurs: « Jéhovah soit avec vous! » et ils lui dirent:

ויקר מקרה ח׳. On pourrait considérer le verbe קרה comme transitif: *son sort rencontra un champ, sors ejus obvenit agro.* Mais il est préférable de considérer קרה comme intransitif: *son sort se rencontra* (*être*) *un champ*; cf. GESENIUS, *Thesaurus*, s. v. קרה *et accidit casus ejus* (*ut*) *ager Boasi* (*esset*). L'expression équivaut donc à וַיְהִי מִקְרֶה (cf. 1 Sam. 6, 9) avec, en plus, l'élégance de la paronomase. (Cf. autre paronomase 4, 6 גְּאַל גְּאֻלָּה). — Bien que l'expression indique une circonstance fortuite, il est clair que pour le religieux auteur du récit, c'est Dieu qui a ménagé cette rencontre qui prépare le mariage de Ruth avec Booz avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, y compris la naissance de David (4, 17). Telle est du reste l'interprétation de Noémi (2, 20), qui attribue ce bonheur à Dieu, comme elle lui avait attribué son infortune (1, 20-21).

וַיִּ֫קֶר: emploi large du wayyiqtol; il n'y a pas proprement succession, mais circonstance concomitante (J § 118 *k*).

חלקת השדה: littéralement *portion des champs, de la campagne* c'est-à dire *un champ* (*particulier*); c'est pratiquement le *nomen unitatis* de שׂדוֹת *les champs* (*particuliers*); cf. sur 1, 1. Même expression 4, 3. On voit par le v. 9 que le riche Booz avait plusieurs champs.

4. בָּא parfait ou participe, selon que l'action est considérée comme instantanée (*arriva*) ou durative (*venant*); cf. J § 111 *d*. Cf. Gen. 29, 6 בָּאָה Rachel représentée comme *venant*, mais v. 9 בָּ֫אָה Rachel *arriva*. Ici il est difficile de dire si Booz est représenté comme *venant* (Vulg.: *veniebat*) ou comme *arrivant* (LXX ἦλθεν *il vint*; Japhet قد جاء). J'inclinerais pour le parfait.

יהוה עמכם *Que Jéhovah soit avec vous!* Proposition nominale à sens optatif (J § 163 *b*). Ce souhait ne se trouve qu'ici; opp. Jug. 6, 12 יְהוָה עִמְּךָ *Jéhovah est avec toi.*

יברכך יהוה: dans les propositions optatives l'ordre des mots est ordinairement Verbe—Sujet (J § 155 *l*).

« Jéhovah te bénisse! ». 5. Et Booz dit à celui de ses serviteurs qui était préposé aux moissonneurs: « A qui est cette jeune femme? ». 6. Le serviteur préposé aux moissonneurs répondit: « C'est une jeune femme moabite qui est revenue avec Noémi des Champs de Moab. 7. Elle (m') a dit: « Permets-moi de

5. לְמִי: Booz ne demande pas *qui* elle est (opposer 3, 9), mais *à qui* elle est. Il suppose que la pauvre glaneuse se trouve dans un état de dépendance; cf. 1 Sam. 30, 13 לְמִי־אַתָּה en s'adressant à un pauvre homme, qui se trouve être un esclave.

נַעֲרָה est ordinairement une *jeune fille* non mariée. Dans 4, 12 les anciens emploient נ' en parlant de Ruth, qu'ils savent avoir été mariée. Ici le mot a probablement ce même sens de *jeune femme*.

6. Remarquer la répétition: *le serviteur préposé aux moissonneurs* (cf. Introd. § 5).

הַשָּׁבָה encore accentué comme un parfait (cf. 1, 22; J § 145 *e*). Ici après un nom indéterminé. On a parfois le participe avec l'article après un nom sans l'article (J § 138 *c*). — La Septante (ἡ παῖς ἡ Μωαβεῖτις) a très probablement lu l'article: « C'est la jeune femme moabite qui... ». Ce sens est plus naturel, car les gens devaient savoir, comme Booz lui-même (v. 11), qu'une Moabite était venue avec Noémi.

7. וַתֹּאמֶר: c'est sans doute au chef des moissonneurs que Ruth s'est adressée. Comme elle l'avait insinué à sa belle-mère (v. 2), elle n'a pas voulu glaner — bien que la loi (Lév. 19, 9) lui en donnât le droit — sans demander la permission. Il n'est guère vraisemblable que Ruth ait demandé autre chose que le glanage ordinaire. Dès lors בעמרים *dans les gerbes* ou *parmi les gerbes* fait difficulté, d'autant qu'au v. 15 c'est bien une faveur spéciale que Booz fait à Ruth en lui permettant de glaner *entre les gerbes* בין העמרים. Je vocaliserais בָּעֳמָרִים, et donnerais au ב le sens participatif comme dans בשבלים v. 2. Au lieu de שִׁבֳּלִים *épis* (avec la tige), Ruth emploirait ici עֲמִירִים *les tiges* (avec l'épi). עָמִיר signifie en effet *les tiges* (au sens collectif; cf. Buhl [16]) et non *les javelles*. Ici le pluriel est justifié par le fait que Ruth ramasse des épis isolés. C'est ainsi que le collectif קָצִיר *branchage* est employé au pluriel קצירים *branches* dans Ps. 80, 12. Le sens du v. 7 serait donc le même qu'au v. 2: « Permets-moi de

glaner et de ramasser des épis, à la suite des moissonneurs. Elle est venue et elle est restée depuis le matin jusqu'à main-

travailler au glanage et au ramassage des épis ». Cf. *Mélanges Beyrouth*, 6, 200 sq.

Le P. JAUSSEN décrit ainsi le glanage au pays de Moab (*Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 255): « Aux nomades indigents s'adjoignent une foule de fellāḥs et de fellāḥāt qui, au moment de la moisson, arrivent en troupes compactes; ils se tiennent derrière les moissonneurs, et tout épi qui tombe à terre est aussitôt ramassé. Ils s'approchent tellement, que parfois ils paraissent moissonner eux-mêmes. Pour les contenir dans leur avide rapacité, un homme, armé d'un fouet, est souvent obligé de ne les laisser avancer que peu à peu. Lorsque le champ est trop vaste, c'est un cavalier qui prend la peine de surveiller les *laqqāṭīn*, en se transportant d'un bout du terrain à l'autre ».

Ici, après אלקטה־נא, l'auteur a préféré un w^{e}qataltí qui exprime que l'action est postérieure à la première (J § 119 *j*; 122 *c*).

ותבוא, qui semble inutile, s'explique peut-être parce que Ruth a parlé au chef des moissonneurs à quelque distance du lieu où elle s'est mise à glaner.

מאז הבקר fait difficulté et on a proposé de lire מֵאוֹר *depuis la lumière* (*du matin*). Mais מֵאָז semble bien authentique. Dans Ps. 76, 8 on a, comme ici, avec un substantif, מֵאָז אַפֶּךָ *depuis ta colère*, locution qui va assez mal au contexte, mais n'est pas grammaticalement suspecte; dans Ex. 4, 10 מֵאָז דַּבֶּרְךָ *depuis que tu me parles*. Ce מאז est un mot corsé au lieu du simple מן *depuis*. Cf. BROCKELMANN, *Grundriss* 2, 401. On remarquera la stabilité du qameṣ de אָז; comparer le groupe *åḭ*, avec *å* et non *ạ*, dans les mots araméens correspondants ܗܳܝܕܶܝܢ, הָיְדֵין (DALMAN, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*).

Les quatre derniers mots du TM sont inintelligibles. שִׁבְתָּהּ est généralement rapporté à l'infinitif construit (féminin) שֶׁבֶת de יָשַׁב *actio sedendi, sessio*. Je le rapporterais plutôt au subst. שֶׁבֶת *cessatio* de שָׁבַת *cesser, chômer*, qui est masculin comme זֶה. זֶה שִׁבְתָּהּ ne peut pas, grammaticalement, signifier *haec cessatio ejus*, mais signifierait *haec* (*est*) *cessatio ejus*.

tenant: ‘ elle ne s’est pas accordé (même) un court repos’ ». 8. Alors Booz dit à Ruth: « Ecoute bien, ma fille! Ne va pas

Le TM se traduirait donc littéralement: *haec* (*est*) *cessatio ejus domi* (?) *pauca*. La *Biblia hebraica* de KITTEL restitue d’après la Septante לֹא שָׁבְתָה בַּשָּׂדֶה. Mais la mention des *champs* est assez improbable et בשׂדה graphiquement trop éloigné du TM הבית. Je lirais donc plutôt לֹא שָׁבְתָה שֶׁבֶת מְעָט graphiquement plus voisin du TM: *non cessavit cessatione* (*etiam*) *parva* « elle ne s’est pas accordé (même) un petit repos. » Pour le groupe שָׁבַת שַׁבָּת cf. Lév. 23, 32; 25, 2 (Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 201). Saint Jérôme garde הבית et conjecture « ne ad momentum quidem domum reversa est ». Mais l’heure du repos n’étant pas encore arrivée (cf. v. 14), Ruth n’avait aucune raison de retourner dans sa maison, sans doute assez éloignée. La Peshitto esquive la difficulté en sautant les mots altérés et en abrégeant: « et elle a glané depuis le matin jusqu’au repos ». L’altération du texte hébreu est antérieur à la Septante dont le texte est aussi peu satisfaisant que le TM: καὶ ἔστη, ἀπὸ πρωίθεν καὶ ἕως ἑσπέρας, οὐ κατέπαυσεν ἐν τῷ ἀγρῷ μικρόν. Le *soir*, suggéré par le *matin*, ne va pas au contexte, et *dans le champ* est oiseux. Je me demande si ἕως ἑσπέρας et ἐν τῷ ἀγρῷ ne sont pas des conjectures d’après 2, 17. — Les paroles du contremaître nous font connaître deux qualités de Ruth: sa déférence, en demandant la permission de glaner, et son ardeur au travail.

8. הלוֹא שׁמעת *N’entends-tu pas?* = *Ecoute bien!* (Cf. EHRLICH, *Randglossen*, qui traduit de même Is. 37, 26; 40, 28). Le verbe statif שָׁמַע est souvent employé au qal pour notre présent (J § 112 *a*). On remarquera le ton solennel de Booz. — Comp. Ps. 45, 11 (où lire probablement בִּתִּי). La Peshitto, n’ayant pas compris la valeur de הלא שׁמעת, est conduite à une interprétation absurde: « N’as-tu pas entendu (ce qu’on dit) en proverbe: Dans le champ qui n’est pas tien ne glane pas ».

ללקט: ל de finalité à nuance faible: *aller* (*pour*) *glaner*. Le qal au sens de *glaner*, ne se trouvant dans *Ruth* qu’ici, est un peu suspect; partout ailleurs on a le piel, p. ex. v. 7.

תַּעֲבוּרִי: forme anormale ou fautive (J § 44 *c*); on attendrait nor-

glaner dans un autre champ et ne t'éloigne pas d'ici, 'mais' attache-toi aux pas de mes 'serviteurs'. 9. Que tes regards

malement תָּֽעַבְרִי ou תָּעְבְרִי. — La défense, commencée par le jussif avec אל, est continuée par l'indicatif avec לא.

תדבקין avec nun paragogique (J § 44 *f*). — Le verbe דבק ne se trouve construit avec עם qu'ici et au v. 21, dans la bouche de Booz. C'est peut-être un provincialisme ou un solécisme recueilli par le très artiste auteur de *Ruth*. Pour son compte, l'auteur écrit correctement דבק ב (1, 14; 2, 23). דבק עם est sans doute dû à la contamination d'une expression telle que *s'associer avec, aller avec;* cf. 2, 22 תֵּצְאִי עִם.

כֹּה est très suspect, car le sens local d'*ici* est redondant après מִזֶּה et avant עם נערתי. Je lis כי *mais,* qu'on attend nécessairement. Le ו, en conséquence doit disparaître (Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 201).

נערתי: On est surpris de voir ici des *servantes,* lesquelles, d'après le v. 9 sont censées faire toute la moisson du champ et notamment *couper* (קצר) les épis. Jusqu'ici il n'a été question que de *serviteurs* masculins occupés à la moisson (vv. 3, 4, 7). De même au v. 9 on a נערים. Au v. 21, où Ruth cite à Noémi les paroles mêmes de Booz (du v. 8), on a נערים! S'il y avait à la fois des serviteurs et des servantes à faire la moisson, Booz aurait dit à Ruth d'aller boire avec les servantes plutôt qu'avec les serviteurs (v. 9), et Ruth se serait assise à côté des servantes et non à côté des serviteurs (v. 14). De même *puiser* (v. 9) serait plutôt l'affaire des servantes que celle des serviteurs. Au v. 22 les *servantes* sont particulièrement choquantes, car Ruth vient de parler de serviteurs (v. 21). Il semble donc que le texte primitif avait partout נערים. Mais comment expliquer le נערות plusieurs fois répété? On pourrait penser qu'un copiste a trouvé נערים messéant au v. 8 et qu'il a écrit נערות, et de même aux vv. 22, 23 et dans 3, 2; mais la correction aura été omise ailleurs. A cette raison de convenance et à une correction intentionnelle je préférerais encore penser que les נערות sont nées au v. 8 d'un accident graphique (cf. v. 9), et ne se sont propagées aux autres versets 22, 23 et dans 3, 2 que consécutivement à cet accident. Dans les deux derniers textes le נערים primitif aura été corrigé en נערות pour harmoniser avec le

'soient' sur le champ qu'ils moissonneront et marche à leur suite; voici que j'ordonne aux serviteurs de ne pas te molester.

verset parallèle 8. Nous aurions donc ici un exemple de la propagation systématique d'une erreur graphique accidentelle.

Naturellement au v. 9 *a* le suffixe féminin de אחריהן serait consécutif à la graphie נַעֲרֹתָי du v. 8, au lieu de נְעָרַי.

9. Comme nous l'avons dit, נערתי au v. 8 est pour נערי et est dû à une cause accidentelle plutôt qu'intentionnelle. Notre opinion, que nous ne donnons du reste que comme probable, vaudrait, même si nous ne pouvions assigner la cause de l'accident, ou si la cause que nous allons indiquer n'était pas la vraie. Il semble qu'il manque un verbe devant עיניך. En effet, on ne trouve de proposition nominale optative qu'avec des souhaits usuels (cf. König, *Syntax,* § 355 *l*). Je croirais donc qu'il faut ajouter תִּהְיֶינָה (תְּהִי serait possible, mais exceptionnel): « Que tes yeux 'soient' sur le champ qu'ils moissonneront ». C'est peut-être le ת de cette forme qui a été s'égarer dans le mot final נערי du v. 8. On pourrait même conjecturer qu'un manuscrit portait en abrégé נערי ת' עיניך: l'abréviation mal résolue aurait donné notre TM (Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 201).

יקצרון avec nun paragogique (J § 44 *e* [l'Index a fautivement § 4 *e*]).

אחריהן: lire le suffixe masc. הֶם, si on lit נְעָרַי au v. 8.

צויתי au sens d'un présent: *Voici que j'ordonne* (J § 112 *g*).

נגעך: l'objet pronominal à l'accusatif, bien que נָגַע se construise avec une préposition, généralement ב (J § 125 *b*). Le sens propre est *toucher* (LXX ἅψασθαι), ici figurément et péjorativement: *molester.*

צָמִית forme anormale de צָמֵא, semblable à une forme de verbe ל״ה (J § 78 *g*).

וצמית והלכת *et quand tu auras soif, tu iras*: la relation temporelle exprimée par le simple waw (J § 166 *b*).

כלים: ce terme extrêmement général, qui peut désigner toute espèce d'instrument, d'ustensile, de vase, désigne ici des récipients pour liquide; cf. 2 Rois 4, 3 (pour l'huile); Jér. 48, 11. 12 (pour vin). Ici il peut s'agir de jarres, de cruches, peut-être aussi d'outres.

מאשר : מן partitif. Booz emploie peut-être intentionnellement

Et quand tu auras soif tu iras là où sont les récipients et tu boiras de ce que puiseront les serviteurs ». 10. Elle se jeta face contre terre et se prosterna ; et elle lui dit : « Pourquoi ai-je donc trouvé faveur près de toi, de sorte que tu t'intéresses à moi qui ne suis pourtant qu'une étrangère ? ». 11. Booz lui répondit : « C'est qu'on m'a appris tout ce que tu as fait

cette locution vague pour ne pas indiquer la nature du liquide. Rien dans le texte n'indique de l'eau. Il semble même que s'il s'agissait d'eau on aurait מַיִם, comme on l'a d'ordinaire. La faveur de Booz est naturellement plus grande s'il ne s'agit pas simplement d'eau. Il pourrait s'agir de vin ou d'un mélange d'eau et de vin. Le Targum, la Peshitto et la Vulgate ajoutent *de l'eau*.

10. ותשתחו (J § 79 *t*).

מדוע est plus précis que לָמָּה.

להכירני : *de sorte que tu t'intéresses à moi* ; ל indiquant la consécution (J § 124 *l*). L'infinitif construit employé au lieu d'un temps fini, malgré l'équivoque relative au sujet (J § 124 *s*). הַכִּיר *regarder attentivement*, d'où *reconnaître qn* (3, 14) et aussi *faire attention à qn*, *s'intéresser à qn*.

נכריה *étrangère*, proprement *inconnue* ; il y a peut-être jeu de mots avec הכיר.

11. הֻגֵּד, infinitif absolu hofal : rare (J § 49 *b*). Ici l'infinitif absolu renforce l'affirmation (cf. J § 123 *f*). L'emphase ajoutée par l'infinitif absolu est souvent assez légère et ne peut guère être rendue en français ; ici, par exemple.

כֹּל est probablement sujet de הֻגַּד ; cependant il n'est pas impossible que הגד soit un passif impersonnel : *on a annoncé* (cf. J § 128 *b*), mais l'absence de אֵת (dans nos éditions) rend la chose douteuse. Les Orientaux ont את comme qeré (cf. éd. Ginsburg). Comparer 1 Rois 18, 13.

כֹּל *tout* s'emploie souvent d'une façon très large, dans des cas où il ne s'agit que d'un petit nombre de choses ou même d'une seule ; comp. v. 12 פעלך au singulier.

עשׂה את s'emploie assez souvent pour *faire à*, comme עשׂה ל (comp. 1, 8 עשׂה חסד עם).

pour ta belle-mère, après la mort de ton mari, comme quoi tu as abandonné ton père, ta mère et ta patrie, et tu es venue chez un peuple que tu n'avais jamais connu. 12. Que Jéhovah récompense ton œuvre et que ta récompense soit entière près

וַתַּעַזְבִי : wayyiqtol explicatif (cf. J § 118 *j*); LXX πῶς. Comparer la phrase analogue de 1 Rois 18, 13.

ארץ מוֹלֶדֶת *terre de naissance, pays natal, patrie.*

ותלכי : הָלַךְ est parfois employé pour *venir*; cf. 2 Sam. 13, 34; 1 Rois 13, 15; Is. 60, 14; Jér. 36, 14. Comp. בָּאת v. 12.

אשׁר après un nom indéterminé (J § 158 *f*).

תמול שׁלשׁום *hier et avant-hier*, c'est-à-dire *toujours auparavant*, et avec négation *jamais auparavant.*

12. שִׁלֵּם *faire, donner intégralement*, mais l'idée d'*intégralement* peut s'atténuer ou s'effacer, comme ici, où le sens est *donner en retour, récompenser.*

פעלך *ton œuvre*: mot presque exclusivement poétique; en prose encore 2 Sam. 23, 20 (= 1 Chr. 11, 22), au pluriel.

מַשְׂכֹּרֶת seulement ici et dans l'histoire de Jacob (Gen. 29, 15; 31, 7. 41). C'est un synonyme de שָׂכָר *salaire*, mais avec une nuance plus relevée: *récompense.*

לַחֲסוֹת, mais on a aussi לִחְסוֹת Is. 30, 2 (J § 68 *e*). Le ל avec nuance de finalité faible; cf. v. 8 ללקט).

כָּנָף *aile*, et au figuré *extrémité, bord* (3, 9) ou *coin* du vêtement. *S'abriter sous les ailes de Jéhovah* est une locution poétique, qui se trouve encore Ps. 91, 4. Une expression analogue et encore plus poétique est בְּצֵל כְּנָפֵי יְהוָה *à l'ombre des ailes de Jéhovah* (Ps. 36, 8 et 57, 2 *s'abriter* חסה; 17, 8 *tu m'abriteras* תסתירני; 63, 8 ארנן?). où צל n'est sans doute pas pris au sens propre mais au sens figuré si fréquent d'*abri*, comme l'indique la variante חסה בְּסֵתֶר כ' *s'abriter à l'abri des ailes de Jéhovah* (61, 5). L'image ne semble pas prise de l'oiseau protégeant ses petits. Le contexte grandiose et belliqueux de Ps. 91, 4 (cf. vv. 5-7) exclut cette comparaison. Il s'agit bien plutôt de grandes ailes, largement déployées et protégeant comme un « bouclier » (Ps. 91, 4). Ces ailes protectrices, données symboliquement par le poète à Jéhovah sont probablement inspirées par un motif orne-

de Jéhovah, Dieu d'Israël, sous les ailes de qui tu es venue t'abriter! ». 13. Et elle dit: « Puissé-je (toujours) trouver faveur

mental, par exemple, les ailes protectrices dans la représentation de certaines divinités égyptiennes (Cf. VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, s. v. *Ailes*; et *Sainte Bible Polyglotte, Psaumes*, p. 38, 144) ou encore les ailes protectrices des Chérubins qui couvraient l'arche (Ex. 25, 20; 1 Rois 6, 27; 8, 6). Mais le symbole des ailes protectrices lui-même a pu être inspiré par l'oiseau couvrant ses petits de ses ailes. Dans la statue de Chéphrên, au Caire, le dieu Râ, protecteur du Pharaon, est curieusement représenté par un épervier (ou un faucon?), debout sur le dossier du siège, qui enveloppe de ses ailes la tête du roi. (Cf. MASPERO, *Guide du visiteur au Musée du Caire*[2], p. 54). Le faucon sacré, planant au-dessus de la tête du pharaon et le couvrant de ses ailes, est fréquent dans les bas-reliefs.

חסה a la nuance *s'abriter* (1), non *se réfugier*, comme on traduit souvent. — En disant à Ruth qu'« elle est venue s'abriter sous les ailes de Jéhovah » Booz interprète d'une façon aussi noble que poétique la parole de celle-ci à Noémi: « Ton Dieu sera mon Dieu » (1, 16).

S'inspirant de Ruth 2, 12, les Rabbins, pour désigner l'admission d'un prosélyte dans le judaïsme, disent: « le porter sous les ailes de la Shekina ».

13. **אמצא חן** ne signifie pas *je trouve grâce* (NOWACK, ÖTTLI, etc.); pour cette idée la grammaire demanderait **מצאתי חן**. Le sens est optatif: *Puissé-je* (sous-entendu: *toujours*) *trouver faveur!* (Cf. 1 Sam. 1, 18 au jussif 3e pers.). C'est une formule qu'on adresse à un supérieur pour le remercier de ses bontés. On rend hommage au bienfaiteur en souhaitant la continuation de sa faveur. On trouve la même formule dans d'autres situations qui, comme dans notre texte, semblent exiger un *merci*: 1 Sam. 1, 18; 2 Sam. 16, 4. (Cf. *Reconnaissance et remercîment en hébreu biblique*, dans *Biblica* 4, 385). **אמצא** est virtuellement un cohortatif: les verbes **ל"א** ne prennent pas le **ה** du cohortatif (J § 114 *b* N).

נחמתני: le piel signifie *amener quelqu'un à d'autres pensées*, en fait à des pensées meilleures, d'où *consoler qn* dans la tristesse ou *ras-*

(1) Japhet et 1e version de Peritz: استكن *s'abriter*.

près de toi, mon seigneur, car tu m'as rassurée et tu as adressé de bonnes paroles à ta servante, bien que je ne prétende pas être comme une de tes servantes ».

14. Au moment du repas, Booz lui dit: « Approche, viens ici manger de nos aliments et tremper ton pain dans le vi-

surer qn dans la crainte. Ici ce second sens est préférable, car Ruth ne fait pas allusion à la tristesse de son veuvage, mais à la crainte d'être molestée par les moissonneurs (cf. vv. 2, 22 et surtout, au v. 4, les paroles que vient de dire Booz).

דבר על לב (Gen. 34, 3; 50, 21; Jug. 19, 3; 2 Sam. 19, 8; Is. 40, 2; Os. 2, 16; 2 Chr. 30, 22; 32, 6) signifie, je crois, originairement « *parler* en se mettant *sur* ou *contre le cœur de qn* », d'où lui *dire des paroles caressantes, douces* ou simplement *bonnes*, selon la situation (cf. *Biblica*, 5, 48-50). Le sens plénier de l'expression est *blandiri alicui verbis*. La 2e version de Peritz traduit fort bien par دارى *blandiri*, qui est la traduction de Saadia dans Gen. 34, 3; 50, 21. La 1e version de Peritz et Japhet traduisent servilement تكلّمت على قلب.

שפחתך. Des deux mots pour *servante* אָמָה (3, 9) et שִׁפְחָה, Ruth emploie ici le dernier, qui a une nuance plus basse que le premier (cf. 1 Sam. 25, 41). Ruth raffine: le nom de שפחה, si bas soit-il, est encore trop élevé pour elle.

לא אהיה ne signifie pas simplement *je ne suis pas*, mais *je ne veux pas être, je ne prétends pas être* (cf. J § 113 *n*). Pour *je ne suis pas* on aurait אֵינֶנִּי ou, plus emphatiquement (cf. Gen. 42, 31), לֹא הָיִיתִי. Le לא אהיה d'Is. 3, 7 semble avoir la même nuance. Cf. *Mélanges Beyrouth*, 6, 203. La Septante ἰδού semble avoir lu הֲלֹא (cf. v. 9), ce qui donne un sens bien inférieur et qui va mal au contexte.

14. Entre le v. 13 et le v. 14 il s'est passé un temps assez considérable pendant lequel Ruth a glané et a sans doute ressenti la soif (cf. v. 9). Au moment du repas des moissonneurs, Booz interpelle de nouveau la glaneuse et l'invite à partager leur repas. Les mots *au moment du repas* sont donc du narrateur et non pas de Booz. Grammaticalement les mots לעת האכל doivent se rattacher à בֹּעַז et non à גשי. C'est la liaison indiquée par les accents: l'accent distinctif

naigre ». Et elle s'assit à côté des moissonneurs et il lui 'fit

moyen *rebi*[ae] de הָאֹכֶל est plus fort que l'accent distinctif faible *gereš* de בֹּעַז (cf. J § 15 *k*). La Septante et la Vulgate mettent à tort les mots *au moment du repas* dans la bouche de Booz. L'intervalle entre le moment du dialogue et le moment du repas étant assez considérable, on aurait alors probablement, avant ותשב, une formule comme וַיְהִי לְעֵת הָאֹכֶל (Ehrlich). L'impératif גשי *approche* s'explique mieux s'il s'agit d'une action immédiate (J § 114 *m*); pour une action séparée par un intervalle notable on aurait plutôt תִּגְּשִׁי *tu approcheras*. Au point de vue esthétique le dialogue se termine beaucoup mieux par les belles paroles de Ruth que par une nouvelle invitation de Booz, analogue à celle du v. 9. La coupe du TM est généralement adoptée; peu d'auteurs coupent comme la Septante et la Vulgate, p. ex. Öttli (du reste, sans discussion). C'est sans doute pour prévenir l'équivoque que la 2e version arabe de Peritz traduit, avec inversion: « Au moment du repas il lui dit... ».

הֲלֹם: avec ה rafé; encore Nomb. 32, 42; Zach. 5, 11 (dans les trois cas devant monosyllabe, J §§ 25 *a*; 103 *f*).

לעת *au moment*: le ל, au sens temporel, est beaucoup moins fréquent que ב, lequel est plus précis.

האכל *la nourriture, le manger*, ici *le repas*. Pour un *repas* encore plus simple qu'ici on a dans 1 Rois 19, 8 אֲכִילָה †. Pour un bon repas, un *festin* on emploie מִשְׁתֶּה proprement *beuverie*.

גֹּשִׁי *gọ̄'ši*: forme anormale, et « très suspecte » d'après König (1, 302 sq.) qui la discute longuement, ainsi que la forme analogue גֹּשׁוּ Jos. 3, 9; 1 Sam. 14, 38 (dans ces deux textes, comme dans Ruth, il y aurait *nesigah*); 2 Chr. 29, 31. Le futur étant en *a* יִגַּשׁ, l'impératif normal est גַּשׁ, fém. גְּשִׁי, pl. גְּשׁוּ. Un impératif en *o* serait normalement נְגֹשׁ. D'après König la prononciation *gọ̄'ši* est fautive; elle aurait été occasionnée par le point diacritique du שׁ. A cette explication peu vraisemblable je préfère celle de Bauer et Leander (*Hebr. Grammatik* 1, 367), d'après qui ces formes anormales seraient à l'analogie de בֹּאִי, בֹּאוּ.

הֲלֹם (arabe هَلُمَّ) *ici* (avec mouvement: lat. *hūc*), 11 fois; quatre fois moins fréquent que הֵנָּה (44 fois).

un monceau ' de grains grillés, et elle mangea, se rassasia et

ואכלת. Le parfait inverti *wᵉqataltí* est fréquent après les verbes de mouvement (J § 119 *l* N).

חֹמֶץ: *le vinaigre* est encore en usage en Palestine et est considéré comme rafraîchissant. Dans les éditions de la Peshitto on lit ܚܠܒܐ *lait* (Polyglotte de Londres; éd. Lee; éd. de Mossoul). JANICHS (*Animadversiones criticae in versionem Peschittonianam librorum Koheleth et Ruth* (1871) p. 27) a conjecturé une altération de ܚܠܐ *vinaigre*. De fait le ms. de l'Ambrosienne reproduit par CERIANI (f. 213 v.) porte nettement ce dernier mot.

הַקֹּצְרִים. S'il y avait eu des *servantes* נערות employées à la moisson, c'est à côté d'elles, ou avec elles, que Ruth aurait été s'asseoir et non à côté des moissonneurs (cf. sur v. 8).

ויצבט־לה. Le verbe צבט ne se trouve qu'ici: il signifierait, d'après le Targum (אושיט) *il tendit* ou *présenta*, sens reproduit par RASCHI (ויושט) et approximativement par IBN EZRA (נתן). Mais on peut se demander si ce sens n'est pas conjectural. Dans la Mishna, *Ḥagiga* 3, 1 (20 *b*; GOLDSCHMIDT, *Babyl. Talmud* 3, 856) on trouve בית צביטה pour *anse* d'un vase (par opposition à l'extérieur et à l'intérieur), c'est-à-dire probablement, l'endroit par où l'on *tient* ou *saisit* le vase. Mais ce n'est pas encore *tendre* ou *présenter*. En arabe ضبط est *tenir avec force*. D'après cette analogie צבט pourrait signifier *saisir*; mais cette nuance ne va guère au contexte. D'après JAPHET, le sens serait سبّط *griller* des grains; d'après d'autres, cités par lui, le ט serait de trop et le sens serait ויצב (à vocaliser, je pense, וַיַּצֵּב *et erexit* [cumulum] granorum, car le mot est expliqué par قبّب *il fit un dôme* de grains). Cette dernière interprétation se rapproche du βουνίζω *amonceler* de la Septante. Il est bien probable que ἐβούνισεν ne traduit pas ויצבט mais וַיִּצְבֹּר *et il amoncela* (correction proposée dans les *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth* 6, p. 203 [1912], puis par EHRLICH, *Randglossen zur hebr. Bibel* 7, p. 24 [1914] = er gab in Fülle). La Vulgate (*et congessit sibi*) suppose le verbe au féminin וַתִּצְבֹּר, ce qui est au moins aussi bon.

קלי *grains grillés*. EDWARD ROBINSON, le 22 mai 1838, à *El-Ḳubeibeh* (non loin de Jérusalem) a vu des moissonneurs prenant leur

en mit de côté. 15. Puis elle se leva pour glaner (encore). Alors Booz donna cet ordre à ses serviteurs: « Elle pourra glaner même entre les gerbes et vous ne lui ferez pas d'affront. 16. Bien plus, pour elle ' vous laisserez tomber des épis ' des

repas, qui lui offrirent des grains de blé grillés: « C'est un aliment très agréable au goût. On le mange avec le pain ou au lieu de pain. Son usage est si ordinaire en cette saison parmi les classes laborieuses qu'on le vend au marché ». (*Palästina* 2, 660 = *Biblical Researches* 2, 394 [2e éd. 2, 50]).

וַתֹּתַר forme pausale (cf. J § 32 *c*). Certaines éditions ont תָּ qui est beaucoup moins bon. *Elle en laissa*, ici *elle en mit de côté, elle en garda* (cf. v. 18; Vulg.: *tulit reliquias*).

15. בֵּין הָעֳמָרִים *entre les gerbes* (cf. v. 7) faisait sans doute difficulté pour S. Jérôme, qui a traduit: « etiamsi *vobiscum* metere voluerit », comme si עמרים désignait des personnes. J'ai proposé de vocaliser עֹמְרִים* *ceux qui font les gerbes* (*Mélanges Beyrouth* 6, 203). On a le piel מְעַמֵּר Ps. 129, 7 †, mais le qal n'est pas attesté. Il est donc plus prudent de garder le TM, bien qu'il ne soit pas très facile de se rendre un compte exact de la situation ([1]). Peut-être *glaner entre les gerbes* n'était-il pas permis parce que les épis tombés là étaient trop nombreux, ou parce que le glaneur eût été tenté d'enlever des épis aux gerbes elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une faveur spéciale de Booz, laquelle va être immédiatement suivie d'une autre encore plus marquée (v. 16).

תְּלַקֵּט: yiqtol avec la nuance *pouvoir* (J § 113 *l*).

הִכְלִים a généralement un sens très fort: *couvrir de confusion*; ici le sens serait atténué *faire un affront* ou *injurier* ou *molester* (cf. Vulg. de 1 Sam. 25, 7 *molesti fuimus*). S. Jérôme (*ne prohibeatis eam*) semble avoir lu תִּכְלָאוּהָ *vous ne l'empêcherez pas*, ce qui donne un sens au moins aussi bon. Dans 1 Sam. 25, 7. 15, la Septante (ἀποκωλύω) a lu (à tort) כלא pour כלם (cf. 1 Sam. 6, 10; 25, 33).

16. צְבָתִים (ici seulement) ne signifie pas *gerbes* (עֳמָרִים) mais *javelles* ou *poignées d'épis*, dont on forme la grosse gerbe. Le צבת

([1]) Calmet interprète hardiment « au milieu de ceux qui lient les gerbes ».

javelles et vous les abandonnerez; elle pourra les ramasser

correspond au *šemāl* des Arabes modernes de Moab: quatre ou cinq šemāl forment un *ğomer* (gerbe). Cf. P. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 252. Le R. P. Alexis Mallon me communique ce renseignement fourni par un agriculteur de Bethléem en avril 1924: Le moissonneur fait lui-même sa javelle. Il coupe autant d'épis que sa main peut en empoigner. Cette poignée s'appelle *šemāl*. Alors il se redresse et, tirant quatre ou cinq tiges, il s'en sert pour lier la javelle, qu'il jette aussitôt à terre. Puis il continue à moissonner. D'autres passent, mettent les javelles en tas et en font des gerbes (*ghumūr*); huit ou dix javelles composent une gerbe. Puis on charge les gerbes sur les ânes et on les porte à l'aire (*baydar*).

שֹׁל־תָּשֹׁלּוּ fait difficulté. On traduit généralement comme Brown, s. v. שׁלל *ye shall by all means draw out for her from the sheaves*. Mais שׁלל signifie *piller*, jamais *tirer, extraire*. Le TM signifierait donc littéralement: *direptione(m) diripietis*, sens inacceptable, non *laissez-la piller ou butiner*, sens que ne peut avoir la forme hébraïque. Quel que soit le sens qu'on donne ici au verbe שׁלל l'addition de l'infinitif absolu n'est guère justifiée. (Sur la forme שֹׁל pour שָׁלוֹל cf. J § 123 *q*). De plus מִן הַצְּבָתִים signifie normalement *quelques javelles*, non *quelque chose* (à savoir: quelques épis) *des javelles*. Pour toutes ces difficultés je lirais שִׁבֳּלִים תַּשִּׁלוּ *vous laisserez tomber, pour elle, des épis des javelles*. Le verbe נשׁל est le mot propre pour un objet qui tombe en se détachant, p. ex. pour les olives tombant des arbres (Deut. 28, 40); il signifie *tomber*, comme dans ce texte et *faire, laisser tomber*, comme dans Ex. 3, 5 *laisse tomber tes sandales*. Le mot שִׁבֳּלִים *épis* a été employé par Ruth au v. 2. La Septante a une traduction double βαστάζοντες βαστάξατε αὐτῇ, καί γε παραβάλλοντες παραβαλεῖτε αὐτῇ. Ni *portez*, ni *jetez* ou *laissez tomber* ne répond à notre TM. La première traduction, qui ne donne ici aucun sens, pourrait peut-être répondre à un סָבֹל תִּסְבְּלוּ. La seconde traduction donne un bon sens et répondrait à un נָשֹׁל תַּשְׁלוּ; mais l'infinitif absolu n'est guère justifié et la difficulté provenant de מִן־הַצְּבָתִים demeure. (Cf. *Mélanges Beyrouth*, 6, 204).

ועזבתם *et vous abandonnerez*, à savoir: ce que vous aurez laissé

et vous ne crierez pas après elle ». 17. Elle glana dans le champ jusqu'au soir, puis elle battit ce qu'elle avait glané; or cela fit environ un épha d'orge. 18. Et l'emportant, elle rentra

tomber, non: *vous la laisserez tranquille* (BROWN 1 f *leave indisturbed, let alone*); עזב n'a jamais ce sens, et de plus, il faudrait un suffixe.

וְלִקְּטָה *et elle pourra glaner,* comme תְּלַקֵּט v. 15 (cf. J § 119 *w*).

גָּעַר signifie proprement *crier, élever la voix* pour *réprimer* ou *repousser qn,* ou inversement *réprimer* ou *repousser qn en criant, en élevant la voix.*

Tout le verset 16 a été omis par la Peshitto, très probablement à cause de la difficulté du texte. Le traducteur, ne voyant pas en quoi cette seconde faveur de Booz différait de la première, aura jugé inutile de traduire.

17. חבט terme technique: *frapper avec un bâton pour détacher* par ex. les grains de l'épi, les olives de l'arbre (LXX ἐῤάβδισεν).

לִקֵּ֑טָה (forme pausale avec zaqef) a ici la valeur de notre plus-que-parfait (cf. J § 112 *c*).

ויהי avec sujet vague: *et* (*cela*) *fut.*

כאיפה *comme un épha, environ un épha* (כ avec la nuance de similitude imparfaite, J § 133 *g*). L'adjectif numéral *un* est omis, comme souvent (J § 137 *u* N). L'épha équivaudrait à environ 35 litres, d'après les calculs les plus récents.

שְׂעֹרִים en apposition ou à l'accusatif (attributif) de détermination (cf. J § 127 *d*).

18. וַתֵּרֶא *et elle vit.* Deux mss. ont וַתַּרְא אֶת־ *et elle fit voir à.* La Peshitto et la Vulgate (*ostendit*) traduisent de cette manière, qui a l'avantage de garder le même sujet. Mais sans את la vocalisation du TM est préférable.

שָׂבְעָהּ est rapporté par les dictionnaires de BROWN, BUHL, SIEGFRIED-STADE au substantif abstrait שֹׂבַע *satiété.* Mais l'infinitif *son action de se rassasier, son rassasiement* est aussi bon, sinon meilleur. Le מן n'est pas causal (SIEGFRIED-STADE s. v. שׂבע: *weil sie satt war*). La construction הוֹתִירָה מִן est prégnante comme dans l'exemple analogue de 1, 5 וַתִּשָּׁאֵר מִן: *ce qu'elle avait laissé loin de,* c'est-à-dire *après son rassasiement.* Comp. 1 Rois 9, 21 אשר נותרו אחריהם.

dans la ville et sa belle-mère vit ce qu'elle avait glané. Puis (Ruth) tira et lui donna ce qu'elle avait mis de côté après s'être rassasiée. 19. Et sa belle-mère lui dit: « Où as-tu glané aujourd'hui et 'à qui' as-tu eu affaire? Béni soit celui qui s'est intéressé à toi! » Et elle fit connaître à sa belle-mère celui à qui elle avait eu affaire, et dit: « Celui à qui j'ai eu affaire aujourd'hui s'appelle Booz ». 20. Alors Noémi dit à sa bru: « Qu'il soit béni de Jéhovah, qui n'a pas renoncé à sa bonté envers

19. **אֵיפֹה** *où?* mot rare (7 fois) au lieu de l'usuel אַיֵּה.

אָנָה עָשִׂית signifierait *où as-tu travaillé?* Cette seconde question n'a aucun intérêt après: *Où as-tu glané aujourd'hui?* De plus **אָנָה** ne signifie jamais *ubi?*, mais *quo?* (*où?* avec mouvement). Il me semble donc que le TM est altéré et qu'il faut lire probablement, d'après les paroles répétées deux fois dans la réponse de Ruth: וְאֶת־מִי « et à qui as-tu eu affaire? ». Le verbe **עָשָׂה** a ici le même sens que dans la réponse de Ruth. Il semble aussi que le souhait de Noémi: « Béni soit celui qui s'est intéressé à toi » suppose qu'elle a déjà parlé de *quelqu'un*. — מַכִּירֵךְ: cf. 2, 10 הַכִּירֵנִי.

אֵת אֲשֶׁר־עָשְׂתָה עִמּוֹ est équivoque: *ce qu'elle avait fait avec lui* ou *celui avec qui elle avait agi*, c'est-à-dire *celui à qui elle avait eu affaire;* ce second sens est rendu certain par ce qui suit: **הָאִישׁ אֲשֶׁר**. Cette nuance *avoir affaire à qn* ne se trouve probablement qu'ici. On remarquera la répétition de **אֲשֶׁר עָשָׂה עִמּוֹ** (Introd. § 5), que la Septante semble avoir voulu éviter (καὶ ἀπήγγειλεν Ῥοὺθ... ποῦ ἐποίησεν, qui harmonise avec ποῦ ἐποίησας;).

20. **בָּרוּךְ הוּא**: proposition nominale optative (cf. J § 163 *b*).

לַיהוה : **לְ** indiquant *à qui*, comme à son *auteur*, se rapporte l'action (J § 132 *f*).

אֲשֶׁר est équivoque: *celui qui* (= Booz) ou (Jéhovah) *qui*. Ce dernier sens paraît certain, car on ne peut pas dire que Booz ait gardé sa bonté envers Noémi et surtout envers Ruth qu'il ne connaissait pas, ni envers Elimèlek et ses fils. Il s'agit donc de Jéhovah qui, par Booz il est vrai, montre sa bonté envers Noémi et Ruth en subvenant à leurs besoins; sa bonté envers les morts, car Booz étant un goël, Noémi espère et prévoit qu'il épousera Ruth et suscitera

les vivants et envers les défunts ». Et Noémi lui dit (encore) « Cet homme nous est parent: c'est un de nos goëls ». 21. Et

ainsi une postérité à son mari défunt. Cette parole de Noémi prépare très habilement ce qui va suivre.

עזב חסדו, encore Gen. 24, 27 (avec מעם), en parlant de Jéhovah.

החיים au masculin, bien qu'en fait il s'agisse de Noémi et de Ruth. C'est un cas analogue à מֵת employé en parlant d'une morte, Gen. 23, 3 s. Dans les deux cas on fait abstraction du sexe.

La répétition *et Noémi lui dit* n'est pas motivée, puisqu'il n'y a pas eu d'interruption, mais elle est bien dans la manière de l'auteur. Nous dirions: *et elle ajouta* (cf. 3, 17).

מגֹּאלנו *scriptio defectiva* ou plutôt graphie fautive pour מִגֹּאֲלֵינוּ qu'ont beaucoup de mss. — Noémi dit *de nos goëls:* Booz est proprement le goël de Noémi; il n'est le goël de Ruth que par fiction légale, Ruth étant pour ainsi dire, substituée à Noémi trop âgée, pour continuer la descendance d'Elimèlek. Le fils que Booz aura de Ruth sera censé fils d'Elimèlek (4, 3-5) et de Noémi (4, 14).

קרוב indique simplement que Booz est un parent, מִגֹּאֲלֵנוּ marque qu'il est parmi les plus proches parents, à qui incombent certains devoirs sociaux. Le mot גֹּאֵל *goël* exprime une idée si spéciale qu'il vaut mieux transcrire le mot en l'expliquant, au lieu de le traduire. Le sens propre est *racheteur,* celui qui a le devoir ou le droit de racheter son frère (ou son parent) tombé en esclavage (Lév. 25, 48 s.) ou son champ aliéné (Lév. 25, 25). Comme le *racheteur* était le plus proche parent, גאל a pris, par extension, le sens de *plus proche parent* (Nomb. 5, 8), qu'il a, par exemple, ici. En employant ce mot après קרוב, Noémi insinue les devoirs sociaux qui incombent à Booz, au cas où il se trouverait être le plus proche parent. D'après la suite du récit il apparaît qu'en fait ces devoirs sont au nombre de deux: racheter le champ d'Elimèlek (4, 4) et épouser Ruth pour susciter une postérité à Elimèlek (3, 9. 13; 4, 6). De ce second devoir du goël il n'est question, dans la Bible, qu'ici. En fait c'est surtout à ce second devoir que pense Noémi (cf. 3, 4. 9). Pour les divers sens du verbe גאל voir sur 3, 13.

21. המואביה est ici hors de propos. La Septante (πρὸς τὴν πεν-

Ruth dit ‘à sa belle-mère’: « De plus, il m'a dit; attache-toi aux pas de mes serviteurs jusqu'à ce qu'ils aient achevé toute ma moisson ». 22. Et Noémi dit à Ruth, sa bru: « Il vaut (donc) mieux, ma fille, que tu ailles avec ses ‘serviteurs’, de peur

θεϱὰν αὐτῆς) a lu אֶל־חֲמוֹתָהּ qui est stylistiquement préférable (cf. EHRLICH). De même la Peshitto.

גם כי *(il y a) encore (ceci) que,* bien expliqué par BROWN, s. v. כי 1 d et s. v. גם 6: *also (is it) that.* Comparer, pour la formation, le fr. *encore que,* l'ital. *ancorchè.* Le כי introduit une proposition-sujet (J § 157 *a* N).

אשר ל au lieu du simple génitif (J § 130 *e*); répété deux fois, ce qui est un peu étrange. Mais le premier est peut-être dittographique du second, car la Septante qui traduit servilement le second ל ne traduit pas le premier, comme si elle lisait simplement נְעָרַי.

תדבקין avec nun paragogique (J § 44 *f*) comme au v. 8. Pour le עם cf. v. 8.

עד אם est rare. Notre auteur dit aussi עד אשר 1, 13; 3, 18; עד avec infinitif 1, 19; 2, 23; 3, 3; mais il n'emploie pas l'assez fréquent עד כי.

כלו avec la valeur d'un futur passé: *ils auront achevé* (J § 112 *i*).

22. טוב est ici virtuellement comparatif: *mieux* (J § 141 *g*); comp. 2 Sam. 18, 3.

כי introduisant une proposition-sujet (cf. J § 157 *a*).

נערותיו *ses servantes* créerait une opposition avec *mes serviteurs* (v. 21) de l'invitation de Booz. L'opposition, dans la pensée de Noémi, n'est pas entre les serviteurs et les servantes de Booz, mais entre les serviteurs de Booz, qui respecteront Ruth, et les moissonneurs d'autres champs qui pourraient la molester. Il faut donc lire probablement נְעָרָיו (cf. sur v. 8).

ולא *ut non*; c'est la manière normale d'exprimer la finalité négative (cf. J § 116 *j*).

פגע ב (cf. 1, 16) *tomber contre qn* aurait ici (seulement) le sens d'*injurier* ou de *molester.* Pour ce sens attendu on a, exactement dans la même situation (2, 9) le verbe נגע, qu'il faut peut-être lire ici aussi: יִגְּעוּ.

qu'on ne te moleste dans un autre champ ». 23. Elle s'attacha donc pour glaner, aux pas des 'serviteurs' de Booz, jusqu'à l'achèvement de la moisson de l'orge et de la moisson du blé; puis elle demeura avec sa belle-mère.

III, 1. Noémi, sa belle-mère, lui dit: « Ma fille ne dois-je pas te chercher du repos, pour que tu sois heureuse? 2. Or Booz n'est-il pas notre parent, Booz avec les serviteurs de qui

23. Lire probablement בְּנַעֲרֵי (cf. sur v. 22).

Au lieu de l'infinitif qal כְּלוֹת la Septante a lu l'infinitif piel כַּלּוֹת *jusqu'à ce qu'on eût achevé,* qui est moins bon.

וַתֵּשֶׁב est meilleur que וַתָּשָׁב אֶל *et elle retourna vers* de quelques mss. et de la Vulgate. Après avoir passé tant de journées à glaner dans les champs de Booz, Ruth *demeura* tranquillement à la maison. Voir un emploi analogue de יָשַׁב 3, 18. La Septante, la Peshitto et la Vulgate rattachent les mots ותשב à ce qui suit et en font le commencement du ch. III: à tort.

III, **1.** חמותה: *sa belle-mère* est ici plus qu'inutile. Le Codex Alexandrinus a une leçon meilleure τῇ νύμφῃ αὐτῆς = לְכַלָּתָהּ.

הלא: tournure négative comme 2, 8; encore au v. suivant.

אבקש: yiqtol avec la nuance *devoir* (J § 113 *m*); 1[e] version de Peritz: يجب أطلب *il faut que je cherche.*

מָנוֹחַ (seulement 7 fois) au lieu de מְנוּחָה qu'on a 1, 9 avec le même sens et en contexte semblable.

אשר, comme conjonction finale *afin que*, est assez rare (cf. J § 168 *f*).

טוב לו *(cela) lui est bon = il est heureux* (cf. J § 152 *d*).

2. ועתה marque un lien logique (encore v. 11).

מֹדַעַת, à côté de מודע *parent* (2, 1) a probablement une nuance intensive *proche parent* (J § 89 *b*). Pour avoir l'obligation d'épouser Ruth, Booz devait être non seulement *parent*, mais *proche parent, goël* (2, 20). Le suffixe *ânu*, au lieu de *ẹnu*, de מֹדַעְתָּנוּ, ne se trouve qu'ici: peut-être à cause de l'accent zaqef et parce que le mot est prédicat (J § 94 *h*).

Au lieu de נערותיו lire probablement נְעָרָיו (cf. sur 2, 22. 23).

הִנֵּה־הוּא à côté de הִנּוֹ (3 fois); J § 102 *k*.

tu as été? Voici que ce soir, il est en train de vanner (sur)

Voici qu'il est en train de vanner semble indiquer que Noémi vient de constater le fait. Elle ne veut mettre à exécution son projet qu'à coup sûr.

L'aire de l'orge par opposition à *l'aire du blé*. Le blé étant moissonné après l'orge (cf. 2, 23), le dépiquage du blé n'était pas encore terminé; le blé ne sera vanné qu'après l'orge. *Vanner l'aire de l'orge*: vanner ce qui est sur (ou ce qui provient de) l'aire de l'orge; cf. גֹּרֶן pour *le produit de l'aire* 2 Rois 6, 27; Job 39, 12. La métonymie *chose* pour *produit de la chose* est employée largement en hébreu, p. ex. יֶקֶב (*produit du*) *pressoir* 2 Rois 6, 27; manger (le produit = fruit de) *l'arbre* עֵץ Gen. 2, 16 etc.; 3, 17; manger (le produit de) *la terre* אֶרֶץ Gen. 3, 17.

הלילה au sens de *ce soir*. Booz ne vannait pas la nuit, non pas tant à cause de l'obscurité (la lune pouvait suffire) qu'à cause du régime du vent, lequel est nécessaire pour vanner: généralement en effet, dans la région de Bethléem le vent de mer s'élève vers le milieu du jour et tombe vers le coucher du soleil. (Cf. Targum: ברוחא די בליליא). Cet exemple montre assez clairement qu'en hébreu, comme en beaucoup de langues, *nuit* peut s'employer au sens large pour *soir*. Dans Jos. 2, 2 le sens est très probablement aussi *le soir*, car les espions ont dû entrer dans la ville avant la fermeture des portes, et donc avant la nuit.

Le *vannage* dont il est ici question ne consiste pas à secouer le grain dans un *van* (instrument en forme de coquille, λίκνον, *vannus*) pour le nettoyer. L'opération exprimée par le verbe זרה consiste à jeter le grain en l'air pour que le vent emporte la balle et les débris de paille: Vulg.: *ventilare*, en vieux français *venter* le grain. L'instrument dont on se sert pour lancer en l'air le grain mêlé de paille, le מִזְרֶה (*ventilabrum*), est une pelle ou une fourche à dents larges, ou mieux encore une pelle à dents. C'est ce dernier instrument qui offre le plus d'avantages. Il ressemble à une main. Dans les *Mille et une nuits* le مِذْرَى *midrā* (= מזרה) est comparé aux mains des démons (*ʿifrīt*) (cf. Dozy, *Supplément aux dict. arabes*). C'est donc le πτύον (Matth. 3, 12), qu'Eusthate (sur *Iliade* XIII, 588) compare précisément aux

l'aire de l'orge. 3. Lave-toi donc et oins-toi; mets par-dessus

doigts de la main, et la pelle-fourche des Crétois modernes, dont les deux tiers inférieurs offrent l'aspect d'une pelle, et le tiers inférieur est taillé en cinq larges dents. (Voir une figure dans HARRISON, *Mystica vannus Iacchi* [*Journal of hellenic studies*, t. 23 (1903) p. 203]. Dans cette étude, p. 292-324 et t. 24 (1904) p. 241-254, on trouvera d'utiles détails sur les divers procédés usités dans l'antiquité et dans les temps modernes pour purifier le grain: *venter, vanner, cribler*). Actuellement, en Palestine, pour vanner (*venter*) le grain on se sert de diverses espèces de fourches et de pelles. Au commencement de l'opération, alors qu'il y a encore beaucoup de paille mêlée au grain, la fourche est plus indiquée. Au pays de Moab (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 254) le *midrāh* est « une fourche armée de six ou sept dents » (1). Dans Is. 30, 24 on vente le grain « avec le רַחַת et le מזרה ». Le *mizręh* étant une fourche ou une pelle à dents, le *rahat* est sans doute une pelle. Si זרה peut se traduire par *vanner*, supplantant l'ancien terme *venter*, מזרה, πτύον ne peuvent absolument pas se traduire par *van*. Du reste le van proprement dit n'apparaît pas dans l'hébreu biblique (ni en néo-hébreu; cf. KRAUSS, *Talmudische Archäologie*, 1, 98): on ne connaît que des *cribles*: כְּבָרָה, נָפָה.

3. רָחַץ signifie *laver* et *se laver* (J § 41 *a*); de même סוּךְ *oindre* et *s'oindre*. Pour les onctions de toilette, comme ici, on n'emploie pas משׁח.

ורחצת *et tu te laveras* est un futur injonctif, équivalant à un impératif. Ruth devra se laver et s'oindre d'huile aromatisée (cf. Judith 10, 3), moins pour plaire à Booz, que par respect pour un homme qu'elle considère comme infiniment au-dessus d'elle (cf. 2, 13). Noémi ne lui dit pas de changer de vêtements, cela n'étant pas demandé par la situation (opp. Judith 10, 3; Ez. 16, 10); et puis la pauvre Moabite eût-elle pu le faire? Mais Ruth devra s'envelopper de son grand manteau, pour n'être pas reconnue.

(1) Le *midrā* décrit par C. T. WILSON, *Peasant Life in the Holy Land* (1906), p. 209, a cinq larges dents; celui de L. BAUER, *Volksleben im Lande der Bibel*[2] (1903), p. 148, n'en a que trois.

toi ton manteau et descends à l'aire; ne te laisse pas reconnaître par lui qu'il n'ait fini de manger et de boire. 4. Et quand il se couchera tu remarqueras l'endroit où il dormira; puis tu

וְשַׂמְתְּי (dans certaines éditions) qeré-ketīb (J § 16 *e*): le qeré demande la forme normale וְשַׂמְתְּ (comme dans les deux verbes précédents), le ketīb est la forme primitive (J § 42 *f*) וְשַׂמְתִּי. Même remarque pour le verbe suivant וְיָרַדְתְּי.

Au lieu du pluriel שִׂמְלֹתַיִךְ *tes vêtements*, qui ne va pas avec *tu mettras par-dessus toi* et exigerait une épithète, lire, avec beaucoup de mss. et la Septante, le sing. שִׂמְלָתֵךְ *ton manteau*. Il s'agit du grand manteau ou voile qui recouvre toute la personne, le même vêtement sans doute que Booz (v. 15) appelle מִטְפַּחַת.

« Tu *descendras* à l'aire »: celle-ci était donc en contre-bas de la ville. La Septante a étrangement ἀναβήσῃ, probablement pure distraction du traducteur: opp. v. 6 κατέβη.

אַל־תִּוָּדְעִי לָאִישׁ: *ne te laisse pas connaître à cet homme,* d'où *ne te laisse pas reconnaître par cet homme* ou *ne sois pas reconnue par cet homme* (J § 132 *c* N).

הָאִישׁ *l'homme* (en question), *cet homme,* n'est guère plus fort ici que le fr. *lui*; encore vv. 8. 16. 18, et de même הָאִשָּׁה v. 14.

4. וִיהִי *et sit* est fautif. La forme attendue est וְהָיָה *et erit,* comme par ex. v. 13. Un scribe ayant écrit par entraînement le si fréquent ויהי, on aura vocalisé וִיהִי pour obtenir un sens moins mauvais que וַיְהִי *et fuit* (J § 119 *z*).

Sur la forme שָׁכְבוֹ cf. J § 65 *b*.

יָדַע au sens de *reconnaître* un lieu, le *remarquer*.

בּוֹא au sens d'*aller* (encore v. 7).

וְשָׁכָבְתְּי: cf. les formes semblables du v. 3.

תַּעֲשִׂין *ce que tu dois faire*: yiqtol avec la nuance *devoir* (J § 113 *m*). Nun paragogique (§ 44 *f*).

Après la moisson du blé on peut, en se couvrant bien, dormir en plein air. Booz, en prudent propriétaire, va passer la nuit auprès de son orge vanné. Quand il sera endormi, Ruth viendra, découvrira le *lieu des pieds*, c'est-à-dire écartera des pieds l'extrémité du grand manteau dont Booz se sera enveloppé. Le but est peut-être que Booz

iras, tu découvriras ses pieds et te coucheras; et lui te fera connaître ce que tu dois faire ». 5. Et elle lui dit: « Tout ce que tu me diras, je le ferai ».

6. Elle descendit donc à l'aire et fit exactement ce que sa belle-mère lui avait prescrit. 7. Booz, après avoir mangé et bu, devint gai et il alla dormir au bord du tas (d'orge). Alors elle vint tout doucement, découvrit ses pieds et puis

se réveille au bout de quelque temps, en sentant le froid aux pieds.

5. Le qeré demande de lire אֵלַי omis dans le ketīb (encore v. 17). *Tout ce que tu me diras je le ferai* est une formule obséquieuse, regardant proprement l'avenir (encore v. 11; cf. 2 Sam. 9, 11; 2 Rois 10, 5; Jér. 42, 5). Pour *ce que tu me dis* (*ce que tu viens de me dire*) on aurait le parfait (cf. Nb. 32, 31; Jos. 1, 16). Voir une autre formule de politesse regardant l'avenir 2, 13. — Ruth obéit à Noémi avec une « docilité candide » (Vigouroux, *Manuel biblique* [12] [1906] p. 78). Dom Calmet fait remarquer avec raison que l'action de Ruth « n'est nullement imitable et que Noëmi risquoit beaucoup en exposant ainsi sa belle-fille à se décrier dans l'esprit de Booz comme une débauchée, ou à faire pis encore avec lui. Il falloit que Noëmi fût aussi sure de la vertu de l'un et de l'autre, qu'elle avoit sujet de l'être, pour la mettre à cette périlleuse épreuve. Ou plutôt elle suivit en cela le mouvement de l'Esprit saint qui conduisoit toute cette action ».

6. כְּכֹל aboutit ici à l'idée *entièrement comme, exactement comme* (cf. J § 139 *e* N). Rashi, entendant trop servilement ce *tout* des détails de toilette (v. 3), fait d'abord descendre Ruth à l'aire, puis remonter pour faire sa toilette. La 1[e] version de Peritz, en dépit de la grammaire, traduit: « Et elle descendit à l'aire *après* avoir fait tout ce que sa belle-mère lui avait ordonné ».

צִוַּתָּה, contraction de צִוְּתָה* (cf. J § 62 *d*).

7. וַיִּיטַב milera[c] (J § 47 *b*). טוֹב לִבּוֹ *son cœur fut joyeux, gai* (Vulg. *hilarior*), se dit en particulier de la gaîté causée par le vin (cf. 2 Sam. 13, 28). Booz put ainsi s'endormir vite et dormir profondément, puis, subitement réveillé, ne pas se mettre en colère. — La « joie au temps de la moisson » est proverbiale (Is. 9, 2).

עֲרֵמָה désigne sans doute ici le *tas* d'orge vanné (cf. v. 15);

se coucha. 8. Or, au milieu de la nuit il eut un frisson, et re-

encore en parlant de céréales Cant. 7, 3 (blé); Agg. 2, 16. Booz se couche au bord du tas pour mieux le garder.

בלט ne signifie pas *en secret* (בַּסֵּתֶר), mais *en douceur*, *doucement*, c'est-à-dire *sans bruit*, de façon à n'être pas entendu (1 Sam. 24, 5), notamment par un homme qui dort (ici et Jug. 4, 21). Dans 1 Sam. 18, 22 *en douceur* est pris au sens figuré: *d'une façon douce, insinuante*. לָט a l'apparence d'un adjectif verbal de לוט *envelopper* (mais non *cacher*). Même en supposant à לוט le sens de *cacher* (LXX 2 Sam. 19, 5 ἔκρυψε) cette racine expliquerait mal בלט qui ne signifie jamais *en cachette*. En réalité לָט a été rattaché tardivement à לוט sous l'influence combinée de la prononciation, de la graphie et d'une certaine analogie de sens. La graphie du texte le plus ancien (Jug. 4, 21) בַּלָּאט indique une racine לאט. Mais cette racine elle-même est secondaire: לאט est en réalité composé de אט *douceur* (synonyme exact de مهل) et de la préposition ל. On a לְאַט *en douceur*, *doucement*, *sans violence*, dans Gen. 33, 14; 2 Sam. 18, 5; Is. 8, 6. Par déplacement de la voyelle, ce groupe est devenu לָאט; puis le ל a semblé faire partie du mot ([1]), surtout quand l'א, non prononcé, a disparu aussi de la graphie: לָט (rapproché de לוט); d'où pour exprimer *en douceur* la nécessité d'une nouvelle préposition: בַּלָּאט, בַּלָּט. — La 2e version de Peritz a une traduction double رُوَيْدًا بخفي *doucement en cachette*: la 1e est celle qui convient au contexte, la seconde est une traduction d'après la racine supposée לוט. — Outre לָאט, לָט, on a encore indûment rattaché à la racine לוט le mot לָטִים *incantations*, qui est proprement לְהָטִים (Ex. 7, 11) de להט. Comme dans le cas de לָאט la graphie ancienne a été heureusement préservée une fois dans notre TM.

8. חָרַד. Le sens premier est *trembler*, mais le sens usuel est simplement *être effrayé*. Le sens *trembler* est supposé par le TM d'Ex. 19, 18 qui, du reste, est fautif (cf. LXX); il se trouve pro-

([1]) Voir des exemples de *l* soudé à la fin du mot dans les diverses langues sémitiques, dans Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, 1, 291. Autres éléments soudés secondairement au mot, *ibid.*, p. 290 s.

gardant tout autour, il vit une femme couchée à ses pieds.

bablement dans חרד לבו 1 Sam. 4, 13; 28, 5 et surtout Job 37, 1. Il est appuyé par la traduction fréquente זָע, ܙܥ du Targum et de la Peshitto, et aussi par la traduction, très probablement étymologique τρέμω de la Septante d'Is. 66, 2. 5 (imitée par S. Jérôme: *tremo*). Nous admettons ici ce sens premier comme plus probable: il s'agirait, semble-t-il, du tremblement ou du frisson que Booz, dont les pieds sont découverts, éprouve sous l'impression du froid (cf. BUHL [16]). BROWN suppose le sens *s'éveiller en sursaut*, mais cette idée complexe ne pourrait guère s'exprimer par חרד. Très généralement on garde ici à חרד le sens usuel *être effrayé* (déjà R. Aqiba dans le Midrash). Mais on ne voit pas bien pourquoi Booz serait effrayé. CASSEL, BERTHOLET, EHRLICH supposent gratuitement que ce fut en sentant à ses pieds le corps de Ruth.

וילפת. Le verbe לפת, qui ne se trouve que trois fois, est très diversement expliqué. Le sens fondamental est *tourner*, d'où, au qal, *tourner* un objet *en tous sens*, le *palper* (Jug. 16, 29), au nifal *se tourner*, spécialement se *tourner de côté et d'autre* pour regarder, comme en arabe (voir notamment les dictionnaires de LANE et DOZY), d'où, avec prédominance de l'idée concomitante: *regarder de côté et d'autre*. Ce sens *regarder de côté et d'autre*, très développé en arabe (cf. لَفُوت *a woman who looks aside much* or *often*, LANE), est très probablement celui de l'hébreu dans notre passage où il est suivi du והנה usuel après les *verba videndi*. On a ce même sens *circumspicere*, *regarder tout autour* dans Job 6, 18. Le sémantisme *se tourner vers*, *regarder*, très naturel en soi, se trouve précisement en hébreu pour פָּנָה *se tourner* et souvent *regarder* (cf. BROWN: *look at*) et aussi pour שׁעה qui, comme פנה, signifie d'abord *se tourner*, puis *regarder*. (Cf. P. JOÜON dans le *Journal Asiatique*, 1907 sept. p. 369 sqq.). Le Midrash explique לפת par לפף *envelopper, entourer*, explication acceptée par RASHI: « *il fut entouré* par les bras de Ruth! ». IBN EZRA, laissant cette explication ridicule, explique (peut-être éclairé par l'arabe): נהפך מצד אל צד *il se tourna de côté et d'autre*. Les deux versions de Peritz ont التفت *se tourna pour regarder*. Beaucoup traduisent inexactement *se courber* ou *se pencher*.

9. Il lui dit: « Qui es-tu? ». Elle lui dit: « Je suis Ruth ta servante: tu dois donc étendre sur ta servante le bord de ton manteau car tu es goël ». 10. Et il dit: « Bénie sois-tu de Jé-

מרגלתיו *au lieu de ses pieds, à ses pieds*, accusatif de détermination locale (J § 126 *h*).

9. ופרשת: waw de consécution logique, modalité *devoir* (J § 119 *w*): *et (donc) tu dois étendre.*

כנפך, avec vocalisation pausale *ę*, peut-être pour faire allitération avec **אמתך** (où la vocalisation pausale est due au zaqef, J § 15 *k*). Il s'agit du *coin* ou *bord* du manteau qui enveloppe Booz. Jeter sur une femme son manteau est une action symbolique indiquant qu'on la prend pour épouse (Ez. 16, 8). Cette action symbolique existait aussi chez les anciens Arabes (cf. ROBERTSON SMITH, *Kinship and Marriage in early Arabia* [2], p. 105), et existe encore chez certains Arabes modernes (cf. G. JACOB, *Altarabisches Beduinenleben* [2] (1897), p. 58; BURCKHARDT, *Bemerkungen über die Beduinen*, p. 213). Booz *doit* étendre son manteau sur Ruth, c'est-à-dire s'engager à l'épouser, parce qu'il est goël. Dans sa réponse, Booz (v. 12) montre qu'il a parfaitement compris le sens du geste demandé par Ruth: une demande en mariage. Calmet: « *Etendez votre couverture sur votre servante* signifie: Recevez-moi pour femme... Booz auroit pû dès lors prendre Ruth pour épouse sans autre formalité. (Vide *Serarium*, qu. 7 et *Bonfrerium hîc*), puisque le consentement mutuel des parties suffisoit pour contracter mariage, surtout étant son proche parent, et obligé par la Loi à l'épouser, s'il n'y en eût pas eu un autre plus proche et plus dans l'obligation de le faire que lui ». Sans nier la justesse du jugement de Calmet sur la question de pure licéité, on peut remarquer qu'en fait ici l'*honestas publica* n'eût pas été satisfaite, ainsi qu'il ressort de la réflexion de Booz: « Il ne faut pas qu'on sache qu'elle est venue à l'aire » (v. 14).

Ici Ruth, pour se désigner, emploie le terme **אמה** au lieu de **שפחה** (2, 13).

10. Pour la formule de souhait **ברוך ליהוה** voir sur 2, 20.

Devant **היטבת** la Septante (ὅτι) a probablement lu un **כי**, qui a pu facilement tomber après **בתי**.

hovah, ma fille ! Ce second acte de piété filiale que tu fais est (encore) meilleur que le premier, ne voulant pas rechercher quelque jeune homme, soit pauvre, soit riche. 11. Donc, ma fille, sois sans crainte : tout ce que tu (me) diras je le ferai, car tous mes concitoyens savent que tu es une femme de vertu. 12. Et maintenant ' ' en vérité ' ' je suis goël, mais il y a un

חֶסֶד *bonté*, ici *bonté* envers les parents, *pietas, piété filiale*. Le premier acte de piété filiale de Ruth a été de ne pas abandonner sa belle-mère (2, 11) ; le second est de vouloir donner une descendance à son beau-père Elimèlek en préférant le mariage avec le goël Booz à un mariage d'inclination avec quelque jeune homme. En parlant de jeunes hommes pauvres, Booz peut penser surtout à ses moissonneurs, derrière lesquels Ruth a glané durant toute la moisson (2. 21). Encore ici (cf. 2, 12) Booz interprète la conduite de Ruth de la façon la plus noble. — חֶסֶד est ici nom d'unité : *un acte de piété*, comme nous disons *faire une charité*. L'expression hébraïque *bonam fecisti pietatem tuam secundam magis quam primam* équivaut à *le second acte de piété que tu as fait est (encore) meilleur que le premier*.

אם... [ו]אם est l'expression usuelle pour *soit... soit*.

דַל *faible*, d'où *pauvre* ; comparer le sémantisme de חַיִל *force*, d'où *richesse* (cf. sur 2, 1). Le mot propre pour *pauvre* est רָשׁ.

11. *Ne crains pas*, après les paroles que Booz vient d'adresser à Ruth, ont un sens tout à fait atténué et donnent l'impression d'une formule.

Pour la formule *tout ce que tu (me) diras je le ferai*, cf. v. 5. Ici peut-être faut-il restituer un אֵלַי (avec 10 mss.).

Au lieu du participe יודע la 1e version de Peritz *semble* avoir lu אֹדִיעַ *je le ferai savoir* (أُعَرِّف).

שׁער *la porte* de la ville, d'où *l'assemblée qui se tient à la porte*, c'est-à dire les hommes et notamment les anciens (cf. 4, 2). שׁער limite עמי : Booz n'invoque pas l'opinion de tout le peuple, mais l'opinion de la partie du peuple qui se réunit à la porte de la ville. L'expression ne se trouve qu'ici. (Comp. 4, 10 שׁער מקומו).

חיל ici au sens de *force morale*, lat. *virtus, vertu*.

12. La phrase commence, comme la précédente, par ועתה. La

goël plus proche que moi. 13. Reste (ici) cette nuit; et, demain matin, s'il veut, comme goël, te prendre (pour épouse),

Septante n'a pas lu ce mot, qui peut donc être une dittographie du v. 11.

Le TM, soit qu'on garde אם avec le ketīb, soit qu'on l'omette avec le qeré (J § 16 *e*) est difficile à justifier: il y a surcharge d'affirmations. Le sens littéral du TM serait: *Et maintenant, certes, vraiment, certes* [ketīb: *assurément*], *je suis goël.* Mais le כי d'affirmation est assez rare en dehors des propositions de serment (cf. sur 1, 10). Le כי אם d'affirmation ne s'emploie que dans le cas du serment au moins virtuel (cf. 1 Sam. 21, 6). Or ici Booz ne fait pas une forte affirmation, mais plutôt un aveu: « j'avoue que je suis goël ». (Vulg. *Nec abnuo me propinquum*). De plus ce כי אם *assurément* ne va guère après אמנם *en vérité.* S'il y a surcharge, comme il semble, c'est donc כי אם qu'il faut effacer. Je lirais simplement ועתה אמנם גאל אנכי, malgré la difficulté qu'il y a à expliquer la présence du double כי et de אם (ketīb). (Opp. *Mélanges Beyrouth*, 6, 204). La Septante καὶ ὅτι ἀληθῶς ἀγχιστεὺς ἐγώ εἰμι supposerait וכי אמנם גאל אנכי.

וגם semble bien avoir ici une nuance adversative: *mais* (cf. Eccl. 6, 7; Néh. 5, 8); ce sens est du reste très rare.

Un goël plus proche que moi: cf. Lév. 25, 25.

13. ליני est écrit avec un grand ל dans certains mss.: la raison ne nous est plus connue (cf. ROSENMÜLLER). Plusieurs auteurs, par ex. CASSEL, croient qu'un scribe a voulu exprimer ainsi un sentiment d'admiration. Si un scribe a voulu attirer l'attention sur une particularité ou un défaut du texte, je penserais à l'absence d'un פֹּה *ici*, attendu après ליני (cf. Nomb. 22, 8; Jug. 19, 9, mais v. 6 sans פֹּה). La 2e version de Peritz a « Dors cette nuit *ici* هيهنا ».

Le sens n'est pas *pernocta hanc noctem*, mais *pernocta hac nocte*: הלילה *cette nuit*, après לון, est à l'accusatif de temps; cf. Nomb. 22, 8; Jos. 4, 3; 2 Sam. 17, 16; 19, 8 (cf. BROWN, s. v. לון). הלילה n'est pas purement pléonastique, car לון tend à prendre le sens général *demeurer, rester* (cf. sur 1, 10).

Le verbe גָּאַל étant souvent mal compris, il importe d'en expliquer brièvement les divers sens. Tout d'abord גאל a deux sens généraux,

c'est bon, qu'il te prenne; et s'il ne veut pas te prendre, je te prendrai moi, par Jéhovah (le Dieu) Vivant! Dors jus-

semblables aux deux sens de פָּדָה: 1) *racheter* et 2), avec effacement de l'idée de payement, de compensation, *libérer, délivrer*. Puis גאל a développé un sens qui lui est propre: le גֹּאֵל, au sens légal de *racheteur* (voir sur 2, 20), étant le plus proche parent, a pris par extension le sens *le plus proche parent.* Enfin le verbe גָּאַל, étroitement associé au substantif גֹּאֵל, comme ici et 4, 4. 6, signifie *acquérir* (קנה 4, 4. 5) *comme goël* le champ (4, 4) ou *la veuve* (4, 6) du défunt. Ici אם־יגאלך ne signifie pas précisément *s'il veut agir en goël envers toi* (pour cette idée on attendrait un hifil adverbial), mais, comme dans 4, 6 *s'il veut t'acquérir* (קָנָה 4, 5) *comme goël*, c'est-à-dire *t'épouser à titre de goël.* C'est cet emploi de גאל qui répond à κληρονομῆσαι αὐτήν dans Tobie 3, 17 (B et א): « il appartenait à Tobie de *la prendre comme goël* » (*de l'épouser à titre de goël*); κληρονομεῖν au sens de ἀγχιστεύειν (SCHLEUSNER, *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX*, *s. v.* Κληρονομέω).

אם יגאל *s'il veut t'acquérir comme goël*, avec une nuance *vouloir* qui est ensuite exprimée formellement par יחפץ (J § 113 *n*).

טוֹב comme adjectif: (*c'est*) *bon*, ou comme parfait statif: *c'est bon.*

יגאל probablement au jussif (cf. LXX et 4, 4). L'apodose de la première partie de la disjonction pourrait se sous-entendre (J § 167 *r*).

חָפֵץ *aimer* est souvent employé au sens affaibli de *vouloir*; ainsi dans le passage analogue du Deut. 25, 7. 8 sur la loi du lévirat. Pour *s'il ne veut pas...* on emploie élégamment אם אין suivi du participe (J § 154 *l*); mais גֹּאֵל s'employant toujours comme substantif, וְאִם אֵינֶנּוּ גֹּאֲלֵךְ eût été équivoque (*s'il n'est pas ton goël*).

חי יהוה *vivant* (*est*) *Jéhovah*, formule exclamative dans un jurement ou un serment (J § 165 *e*). Bien que la promesse de Booz soit conditionnelle, il la confirme en invoquant le nom de Jéhovah. — Sur le curieux doublet du Vaticanus ζῇ Κύριος σὺ εἶ Κύριος cf. SHEPPARD, *Ruth* B, 13 *b* dans *Journal of Theol. Studies* 19, 277 (la faute s'expliquerait par l'usage de certains mss. hébreux de remplir avec את les blancs en fin de ligne). Mais l'erreur n'est-elle pas plutôt d'origine acoustique: *zī, si ī*?

qu'au matin ». 14. Elle dormit donc à ses pieds jusqu'au matin. Et ' il ' se leva avant qu'une personne ne pût en distinguer une autre, car il se dit: « Il ne faut pas qu'on sache qu'elle est venue à l'aire ». 15. Et il (lui) dit: « Présente le manteau

שָׁכַב *se coucher* et, par extension, *dormir*.

14. Ketīb מרגלתו; lire, avec le qeré, מַרְגְּלֹתָיו.

Au lieu de וַתָּקָם *et elle se leva* je lirais וַיָּקָם *et il se leva*. Ruth a reçu l'ordre de dormir jusqu'au matin: c'est à Booz, le riche propriétaire, et non à la pauvre Moabite, de prendre l'initiative du lever et de choisir le moment opportun. C'est à Booz aussi qu'il appartient de veiller à sa réputation et à celle de Ruth. C'est lui qui « se dit: Il ne faut pas qu'on sache qu'elle est venue à l'aire ». C'est donc lui aussi qui choisit le moment où « une personne n'en reconnaît pas une autre », et qui se lève à ce moment. En lisant le féminin *et elle se leva* il n'y a plus de connexion avec l'explication qui suit (Voir au v. suivante la faute inverse ויבא pour ותבא. Dans les deux cas le scribe a été entraîné par le verbe précédent). La Peshitto obtient une apparence logique en faisant violence au texte et au contexte: « Et elle se leva... et *elle lui* dit: Qu'on ne sache pas que *je suis* descendue *vers toi* à l'aire).

Le verset a encore une faute dans le ketīb בטרום, forme inexistante et monstrueuse; lire le qeré בְּטֶרֶם *avant que* (plus fréquent que טֶרֶם).

יכיר au sens propre de *reconnaître* (opp. 2, 10). Après בטרם on a toujours le yiqtol pour une action passée (J § 113 *j*).

ויאמר est explicatif de ce qui précède: *car il* (*se*) *dit* (= *pensa*). Cet emploi explicatif ויאמר n'est pas rare (cf. J § 118 *j*); on a l'équivalent כִּי אָמַר au v. 17.

אל־יודע *qu'il ne soit pas connu* équivaut à notre *il ne faut pas qu'on sache* (cf. v. 17 אל־תבואי).

האשה *cette femme*, *la femme*, à peu près: *elle*; cf. sur 3, 3 האיש. La Septante (γυνή) *une femme* n'a probablement pas lu l'article: cette leçon est peut-être meilleure.

15. הָבִי est mileraᶜ (non pas mileᶜel, comme imprime BUHL, *Hebr. Wörterbuch* [16]); l'accent *telishah gedolah* est prépositif. Sur la forme cf. J § 75 *k*.

qui te recouvre et tiens-le ferme ». Et il mesura six (mesures) d'orge, dont il la chargea; et 'elle' rentra dans la ville.

16. Elle vint chez sa belle-mère qui lui dit: « Qu'en est-il

Le vêtement que Booz appelle מטפחת (encore Is. 3, 22 †) est sans doute le même que celui que Noémi désigne par שִׂמְלָה (dans les deux cas avec עליך).

אֶחֳזִי a une vocalisation étrange: l'*o* de la forme pausale אֱחֹזִי a été réduit à un *ŏ* très bref. (J § 69 *b*). La variante a la forme normale אֶחֱזִי.

שֵׁשׁ שְׂעֹרִים *six (mesures) d'orge*, avec le nom de la mesure sous-entendu (J § 142 *n*). De quelle mesure s'agit-il? L'épha (2, 17), admis dans J § 142 *n*, semble impossible: cela ferait 35 $\times$ 6 $=$ 215 litres; mais le se'ah (tiers de l'épha), admis par le Targum, ne semble pas impossible; une paysanne robuste peut porter 72 litres. Booz a sans doute voulu donner à Ruth tout ce qu'elle pouvait porter. Le mot masculin עֹמֶר proposé par Bonfrère, Öttli, et accepté par Bertholet, Nowack, Kautzsch, etc. est grammaticalement impossible avec שֵׁשׁ. De plus, le ʿomer étant soit $^1/_{10}$, soit $^6/_{10}$ de l'épha, Booz donnerait à Ruth moins que ce qu'elle avait emporté le premier jour (2, 17).

שִׁית *poser* semble avoir ici (et 4, 16) une nuance plus délicate que שׂוּם.

Au lieu de ויבא lire au féminin ותבא *et elle rentra* (avec beaucoup de mss., la Peshitto, la Vulgate, la 1[e] version de Peritz). Booz ne pouvait abandonner l'aire avant l'arrivée d'une personne qui vînt la garder. Ce n'est que plus tard que Booz « monta à la porte » (4, 1), donc sans entrer dans la ville. Le masculin ויבא est sans doute dû à l'influence des deux verbes précédents. Voir la faute analogue ותקם pour ויקם v. 14.

16. מי־את ne peut pas signifier ici *qui es-tu?* מִי répond ici au lat. *qualis? En quel état es-tu? Qu'en est-il de toi?* Le seul emploi analogue est מִי יָקוּם יַעֲקֹב Am. 7, 2. 5 *qualis stabit Jacob* où מִי est à l'accusatif d'état: *en état de qui?*, c'est à dire *en quel état?* et pratiquement *comment (étant donné son état) Jacob subsistera-t-il?* (cf. König, *Syntax* § 332 *i*). מִי n'a pas le sens de *num?* (Montgomery, *Journal of biblical Literatur* 23, 95).

de toi, ma fille? ». Et elle lui apprit tout ce qu'il avait fait pour elle. 17. Et elle ajouta: « Ces six (mesures) d'orge, il me les a données en me disant: « Il ne faut pas que tu rentres chez ta belle-mère les mains vides ». 18. Et (Noémi lui) dit: « Demeure (tranquille), ma fille, jusqu'à ce que tu saches comment tournera l'affaire, car il n'aura point de cesse qu'il n'ait achevé l'affaire aujourd'hui (même) ».

IV, 1. Or Booz (de son côté) monta à la porte (de la ville) et s'assit là. Et voici que vint à passer le goël dont avait

Tout ce qu'il lui avait fait sent la formule (cf. 2, 11 עָשָׂה אֶת). En fait, il s'agit des paroles que Booz lui a adressées; le don des six mesures d'orge est énoncé ensuite. כל est employé très largement.

17. ותֹּאמֶר *et elle ajouta* (cf. 2, 20 *b*): Ruth ne fait que continuer son discours.

L'objet *ces six* (*mesures*) *d'orge* est mis avant le verbe pour l'emphase. Ici השְּׂעֹרִים est déterminé (opp. v. 15).

Comme au v. 5, restituer, avec le qeré, אֵלַי qui sera tombé ici par haplographie devant אַל (J § 16 *e*).

אל־תָּבוֹאִי: l'action dépend de celui qui donne l'ordre: *il ne faut pas que tu rentres* (J § 114 *j*); cf. v. 14 אל־יודע.

On voit que le don des six épha d'orge est surtout une amabilité à l'égard de Noémi.

18. שְׁבִי *demeure* tranquille à la maison (cf. 2, 23).

תֵּדְעִין avec nun paragogique (J § 44 *f*). — Nous dirions plutôt en semblable circonstance, *jusqu'à ce que nous sachions*. Comp. Jug. 7, 15 *en vos mains* (nous dirions: *en nos mains*); souvent *ton Dieu*, là ou nous dirions *notre Dieu*: 1 Sam. 13, 13; 25, 29; 2 Sam. 14, 11. 17; 18, 28; 24, 3.

דבר sans article (de même LXX ῥῆμα) est étrange (cf. J § 137 *p* N), d'autant qu'on a ensuite הַדָּבָר.

L'expression דבר נפל seulement ici.

כי־אם (J § 173 *b*).

IV, 1. **וּבֹעַז עלה**: l'auteur a évité la forme de succession וַיַּעַל בֹּעַז parce que l'action n'est pas *représentée* comme postérieure à la précédente; elle peut être antérieure (cf. § J 118 *d*), simultanée (cf. § J 118 *f*),

parlé Booz. Il lui dit: « Un tel, avance, assieds-toi ici ». Il avança et s'assit. 2. Puis Booz prit dix hommes parmi les anciens de la ville et leur dit: « Asseyez-vous ici », et ils s'assirent. 3. Alors il dit au goël: « Le champ de notre frère Elimèlek, Noémi,

ou même postérieure, avec mise en relief du sujet (cf. J § 118 *e*): *Quant à Booz* ou *Booz, de son côté.*

עֹבֵר vocalisé en participe, sans doute avec raison (voir par ex. 1 Rois 13, 25), représente l'action comme durative. Comparer le בָּא ambigu de 2, 4.

אשר דִּבֶּר: non pas *quem dixerat*, mais *de quo locutus erat.* Avec les *verba dicendi* la préposition signifiant *au sujet de* (ב, ל, על) est régulièrement omise après אשר (J § 158 *i*; *Biblica* 2, 226).

סוּר: proprement *declinare, dévier* de la direction que l'on suit; parfois *s'avancer* (en laissant la direction première), p. ex. Ex. 3, 3. 4; 1 Rois 20, 39; Jér. 15, 5. Du reste l'idée de *déviation, écart* est souvent effacée, notamment quand סור est employé en parlant des choses: *être éloigné, enlevé,* et au hifil: *enlever, éloigner qc.*

שְׁבָה: le second impératif suivant le premier asyndétiquement (J § 177 *e*); opposer ויסר וישב.

פלני אלמֹני *un tel* (J § 147*f*); ces mots, bien entendu, ne sont pas de Booz, mais de l'écrivain. Ici (seulement) la Septante traduit par κρύφιε *ô caché.* La 2e version arabe de Peritz a, certainement sans influence de la Septante, ايها المخزون *ô caché*; comp. le Targum de 1 Sam. 21, 3 כסי וטמיר *couvert et caché.*

2. זקנים: *anciens*, terme visant la dignité plutôt que l'âge, comme le mot *shaykh* en arabe. L'auteur répète l'invitation à s'asseoir et l'acceptation du v. 1 (Introd. § 5).

3. חלקת השדה cf. 2, 3. — L'objet en tête de la phrase probablement à cause de son importance. Comp. Gen. 23, 11, dans une scène de transaction, à la porte de la ville.

אחינו *notre frère*: אח au sens de *parent.* Booz n'est certainement pas le frère d'Elimèlek, et l'autre goël très probablement pas non plus; ce sont des cousins. Ils sont donc de la même génération qu'Elimèlek et par conséquent notablement plus âgés que Ruth, ce que nous savions déjà pour Booz (cf. 3, 10).

qui est revenue ' des ' Champs de Moab, le vend. 4. J'ai résolu de t'en informer et de te dire: « Acquiers-le en présence

לֶאֱלִימֶלֶךְ: le nom propre de la personne en apposition à un nom de parenté. Dans ce cas la préposition se répète généralement (J § 131 *i*).

מָכְרָה ne peut pas signifier ici *elle a* (*déjà*) *vendu*, ce qui serait en contradiction avec le v. 5. En fait, le champ n'est vendu qu'au moment où Booz dit: « Je l'acquiers » (v. 9). C'est donc un présent d'action instantanée: *Noémi vend*, c'est-à-dire *met en vente*, par la déclaration même que je te fais. Nous disons de même, par exemple: « Un tel doit quitter le pays: il *vend* sa maison. Voulez-vous l'acheter? ». Voir un autre qatal analogue au v. 9 קָנִיתִי *j'acquiers* (*hīc et nunc*) par la déclaration que je vous fais (cf. J § 112 *f*). Booz n'a pas parlé avec Noémi, mais il interprète sa volonté, au mieux des intérêts de la veuve d'Elimèlek. Le champ est censé appartenir encore à Elimèlek, même après la mort de celui-ci et de ses deux fils (cf. v. 10), mais Noémi a le droit de le vendre à un goël. D'après la manière dont procède Booz, on voit que la question du mariage de Ruth est connexe à celle du champ (cf. v. 10). Bien que la question du champ soit, dans la pensée de Booz, bien secondaire, il la présente en premier lieu: ainsi n'aura-t-il pas l'apparence de poursuivre directement le mariage avec Ruth. — Si l'on n'admet pas que מָכְרָה a ici le sens d'un présent d'action instantanée, il faudrait dire que le mot est mal vocalisé et qu'il faut lire le participe מֹכְרָה ou מֹכֵרָה, ce que font beaucoup d'auteurs. Mais pour le participe on aurait bien plutôt la forme la plus usuelle מֹכֶרֶת, la seule, en fait, qu'on trouve pour le verbe מכר (Nah. 3, 4 †). Pour *veut vendre* il est douteux qu'on puisse ici employer le participe; le sens serait *va vendre*, qui est moins bon que *vend*.

הַשָּׁבָה accentué comme un parfait. Ici, comme 1, 22, après un nom propre (J § 145 *e*).

Au lieu de שְׂדֵה lire probablement שְׂדֵי (cf. sur 1, 1).

4. אָמַרְתִּי *je* (*me suis*) *dit, j'ai pensé*, ici, en vue de l'action, *j'ai résolu* (cf. 1 Sam 30, 6; de même דִּבֶּר 1 Rois 22, 23; 2 Rois 14, 27).

אגלה virtuellement au cohortatif: *je veux découvrir*. גָּלָה אֹזֶן *dé-*

des assistants et en présence des anciens de mon peuple. Si tu veux l'acquérir, déclare-le moi que je le sache, car, toi excepté, il n'y a personne pour l'acquérir comme goël, et moi

couvrir l'oreille de qn pour lui faire une révélation (Dieu) ou simplement une communication: *informer qn.* Si la métaphore n'a pas un caractère général mais est prise d'un fait concret, on pourrait penser, non pas aux longs cheveux qu'on écarte des oreilles (GESENIUS, *Thesaurus*), car les longs cheveux n'empêchent pas d'entendre, mais plutôt à une coiffure comme le *keffiyé* des Arabes, qui couvre la tête et les oreilles. La locution hébraïque serait donc l'inverse de la locution arabe لَبِسَ لَهُ أُذُنَهُ *vestivit ei aurem suam* c'est-à-dire *il lui a fait la sourde oreille,* originairement en se couvrant l'oreille avec le vêtement.

קנה *acquiers,* d'après le contexte, en payant. Le suffixe est omis, comme souvent; de même, ensuite, dans תגאל etc. (cf. J § 146 *i* 2). FRIED. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament* (1920) p. 70, propose à tort d'ajouter le suffixe et de lire קְנֵהָ (sic! lire קְנֵהָ).

En face de ceux qui sont assis est précisé ou limité par *et en face des anciens de mon peuple,* à savoir les dix anciens pris comme témoins par Booz (vv. 2, 9). נגד répété (J § 132 *g*). *Les anciens de mon peuple*: nous dirions plutôt *de notre peuple.* Comp. 3, 18 *jusqu'à ce que tu saches.*

תגאל précise קנה: c'est *acquérir* (le champ) *comme goël.* Le champ n'ayant pas été aliéné comme dans le cas prévu par la loi (Lév. 25, 25), גאל ne signifie pas ici proprement *racheter* (cf. sur 3, 13). Le yiqtol תגאל a ici la nuance *vouloir*: *si tu veux acquérir comme goël* (J § 113 *n*).

Au lieu de יגאל lire, avec beaucoup de mss. et avec les anciennes versions, תגאל [1]. Voir les fautes analogues 3, 14 ותקם, 16 ויבא. Dans la proposition disjonctive analogue 3, 13 on a ואם לא יחפץ לגאלך.

[1] Les deux versions arabes de Peritz lisent תגאל. Mais SAADIA, cité en note par PERITZ (Commentar zur Psalmenübersetzung, éd. Margulies, p. 4 et 5), allègue en première ligne Ruth 4, 4 יגאל pour montrer que l'hébreu emploie la 3e personne pour la 1e et la 2e, et inversement.

je ne viens qu'après toi ». Et il dit: « Je l'acquerrai ». 5. Et Booz reprit: « Quand tu acquerras le champ de la main de

Avec le qeré lire le cohortatif indirect וְאֵדְעָה *ut sciam* demandé par la grammaire (cf. J § 116 *b*; contre NOWACK).

אגאל. Le goël évite de dire גָּאַלְתִּי qui indiquerait que l'affaire est réglée (J § 112 *f*); opp. קָנִיתִי vv. 9, 10.

Le pronom personnel אנכי ajouté, comme souvent, dans une réponse à une invitation (cf. J § 146 *a*).

5. יום est pris au sens atténué de *temps* (cf. J § 129 *p*): *lorsque*.

Au lieu de וּמֵאֵת on lit généralement avec Vulg. et Peshitto גַּם אֶת (cf. v. 10). Devant גם je lirais volontiers un ו d'apodose, usuel dans les propositions temporelles. D'après GEIGER ומאת serait une altération intentionnelle (*Zeitschrift der deutschen Morgenländ. Gesellschaft*, t. 14, p. 743 s.). La Septante lisait déjà ומאת.

אשת המת: Ruth est censée épouse d'Elimèlek, le chef de la famille, l'intermédiaire Mahlon, mari de Ruth, n'entrant pas en considération; comp. le cas analogue du v. 14. — En parlant d'un défunt on ne dit pas *sa veuve*, mais on continue à dire *sa femme*. Ainsi, Abigaïl, veuve de Nabal, après qu'elle est devenue l'épouse de David, continue à être appelée אשת נָבָל 1 Sam. 27, 3; 30, 5; 2 Sam. 2, 2; 3, 3 (supprimé, peut-être comme choquant, dans 1 Chr. 3, 3). Pour dire *la veuve d'un prêtre*, Ezéchiel (44, 22) prend une périphrase האלמנה אשר־תהיה אלמנה מכהן « vidua quae erit vidua *a* sacerdote ».

Au lieu du ketīb קָנִיתִי, lire avec le qeré et plusieurs mss. קָנִיתָ: *tu acquiers* (ipso facto); présent d'action instantané comme מָכְרָה v. 3, קָנִיתִי v. 9. Ici, après une protase regardant le futur (un futur prochain, il est vrai), cet emploi expressif du qatal peut paraître un peu étrange. Toutefois il ne semble pas qu'il y ait lieu de lire תִּקְנֶה *tu acquerras, tu devras acquérir*, qui donne un sens plus faible. Si l'on ne trouve pas d'exemple absolument semblable, on peut dire pour la défense de קָנִיתָ qu'il a des analogues au v. 3 et au v. 9; voir aussi les parfaits הייתי et ילדתי 1, 12. — Ici קָנָה n'est certainement pas pris au sens restreint *acquérir à prix d'argent, acheter* (contre BERTHOLET sur vv. 5, 10). Dans la loi du lévirat (Deut. 25, 5-10) la femme n'est nullement achetée. Chez les Arabes préislamiques, l'héritier du mort évite

Noémi, tu acquiers aussi Ruth la Moabite, la femme du défunt, pour maintenir le nom du défunt sur son héritage ». 6. Alors le goël dit : « Je ne puis pas (l')acquérir comme goël. Use donc, toi, de mon droit de goël, car je ne puis en user ».

de payer une dot en jetant son manteau sur la veuve, avant que celle-ci ne soit retournée chez ses parents. (Cf. ROBERTSON SMITH, *Kinship and marriage* [2], 105). Le goël qui épousera Ruth n'aura rien à payer aux parents de Ruth (en Moab !), et encore moins à Noémi.

הקים השם est plutôt *maintenir le nom* que le *rétablir*; encore v. 10 et Deut. 25, 7.

6. לגאל־לי *acquérir* (à savoir : Ruth) *comme goël pour moi.* Comme au v. 4, le verbe גאל reprend et précise קנה : là, c'était *acquérir* (le champ) *à titre de goël*, ici c'est *acquérir* (Ruth) *à titre de goël*, (encore 3, 13). Le goël avait estimé qu'il pouvait sans détriment acquérir le champ : mais acquérir Ruth lui paraît dommageable : « il nuirait par là à son propre héritage ». Il ne se contredit pas, mais averti que l'acquisition du champ ne va pas sans l'acquisition de Ruth, il déclare renoncer à l'acquisition du champ. Il n'est pas nécessaire de prendre הִשְׁחִית dans son sens fort de *détruire, ruiner*, qui serait vraiment ici par trop exagéré. Il a plutôt le sens affaibli de *nuire, porter préjudice à* (BUHL [16]; cf. Jér. 49, 9 *damage*, BROWN). Même avec ce sens atténué, le goël semble exagérer. Le mariage avec Ruth ne porterait aucun dommage positif à son patrimoine ; ses enfants ne seraient nullement lésés. Le champ appartiendrait, il est vrai, au premier-né (cf. Deut. 25, 6 הבכור) qu'il aurait de Ruth ; mais jusqu'à ce que celui-ci devînt propriétaire effectif, il en aurait la jouissance. Si le goël n'exagère pas pour se tirer honnêtement d'affaire, si réellement il devait subir quelque détriment dans son patrimoine (au cas, par exemple, où les revenus du champ d'Elimèlek eussent été insuffisants pour nourrir Ruth et sa progéniture), l'acceptation de Booz apparaît d'autant plus généreuse.

גאל־לך. Ici גאל, associé paronomastiquement avec le nom abstrait גאלה, signifie *faire, exercer* (*la ge'ullah*) ; comp. p. ex. בְּקַנְאוֹ אֶת־קִנְאָתִי *en exerçant ma jalousie* (Nomb. 25, 11). גְּאֻלָּה est le doublet féminin de l'infinitif גְּאֹל : *action de racheter, action de goël*, ici *droit de goël.*

7. Or, voici quelle était autrefois 'la coutume' en Israël, quant aux actes de goël et quant aux échanges, pour ratifier

Le mot est à l'accusatif d'objet interne (cf. J § 125 *q*). On imiterait en latin par *redime redemptionem meam*, c'est-à-dire *utere jure redemptionis meo*. Comp. v. 8 (LXX): « acquiers pour toi mon droit de goël ». Dans Jér. 32, 7 לך משפט הגאלה (avec ל, non על) le sens est *tu as le droit de goël*, et non le *devoir* (contre Buhl, *Hebr. Wörterbuch*, s. v. מִשְׁפָּט et *Die Socialen Verhältnisse der Israeliten* (1899), p. 59).

7. **וזאת** *et ceci* (*était*) *auparavant en Israël* est aussi étrange en hébreu qu'en français. Il y a très probablement une lacune. Καὶ τοῦτο τὸ δικαίωμα est la traduction servile d'un וְזֶה הַמִּשְׁפָּט qui doit être primitif. Pour *prescription* ou pour *usage* (qui est le mot attendu; cf. Vulg. *mos*) δικαίωμα n'est pas grec; le mot ne peut s'expliquer que comme un calque de משפט *prescription* et aussi *usage*. Le *mos* de la Vulgate peut être une interprétation suggérée par δικαίωμα. Comp. וזאת התעודה à la fin du verset.

על avec le sens assez rare *au sujet de* (cf. 1, 19).

הגאולה *l'acte de goël* est un singulier employé comme nom de catégorie et équivaut à un pluriel (cf. J § 135 *c*).

קַיֵּם *rendre stable, valider, confirmer, ratifier*. Ce piel ne se trouve guère qu'en hébreu postérieur, et semble emprunté à l'araméen (J § 80 *h*); cf. Introd. § 4. On a le piel קַיֵּם avec le même sens qu'ici dans Esth. 9, 29. 32. En hébreu classique on emploie le hifil (Nomb. 30, 14-15). Dans un seul cas le piel semble s'imposer pour exprimer une nuance spéciale: Ez. 13, 6; ici להקים avec דבר signifierait *tenir, réaliser une parole*. Or le sens est « et ils se sont mis à maintenir (leur) dire ». (Je lis וַיָּחֵלּוּ avec la Septante: ἤρξαντο).

Le parfait שלף est grammaticalement difficile: le contexte demande une forme avec l'aspect fréquentatif ([1]). De plus, si שלף était authentique, on aurait ensuite וַיִּתֵּן. Le καὶ de la Septante, contraire

([1]) On pourrait dire, il est vrai, que l'écrivain décrit un exemple particulier du cas général; c'est ainsi qu'on a אמר dans 1 Sam. 9, 9 (suivi de האיש avec l'article). Mais dans Ruth le parfait est exclu par le ונתן qui suit et aussi par l'indéterminé איש.

tout acte: l'un tirait ses sandales et les donnait à l'autre: telle

à l'usage du grec, montre clairement que le traducteur a lu וְשָׁלַף parfait inverti, qui a l'aspect fréquentatif, correctement rendu par καὶ ὑπελύετο. Mais l'usage de l'hébreu ne demandant pas ici le waw, je croirais que le וְשָׁלַף lu par le traducteur grec est une altération de יִשְׁלֹף, yiqtol à aspect fréquentatif dans la sphère du passé. (Cf. *Biblica* 3, 208).

שלף נעלו (ici seulement et v. 8) est un synonyme, probablement postérieur, de חלץ נעלו Deut. 25, 9. 10; Is. 20, 2 †. (Cf. Introd. § 4).

נעל est employé plusieurs fois collectivement pour les deux sandales: Deut. 29, 4; Jos. 5, 15; Is. 20, 2; 1 Rois 2, 5; très probablement aussi Deut. 25, 9. 10. Il en est probablement de même ici, comme dans le texte analogue Deut. 25, 9. La Peshitto et l'arabe de la Polyglotte (vv. 7-8) supposent l'enlèvement des deux sandales.

ונתן est un parfait inverti ayant l'aspect fréquentatif comme le yiqtol יִשְׁלֹף* qu'il continue (cf. J § 119 *u*).

תעודה (3 fois) *attestation*, ici *manière d'attester*.

Cette parenthèse d'intérêt archéologique, analogue à celle de 1 Sam. 9, 9 (où l'on a également לפנים בישראל), montre que les lecteurs contemporains de l'auteur n'auraient pas compris, sans explication préalable, la signification du geste וישלף נעלו au v. 8. La nécessité de l'explication se comprend beaucoup mieux si l'auteur écrit après l'exil, alors que le long séjour en Babylonie avait oblitéré en partie la connaissance des anciennes mœurs. La coutume dont il est ici question est très différente de celle dont il est parlé dans Deut. 25, 9. Dans la loi deutéronomique il s'agit d'une action ignominieuse à accomplir dans un seul cas bien déterminé, celui où un homme refuse d'épouser la femme de son propre frère mort sans postérité: c'est la femme elle-même qui tire les sandales de son beau-frère et de plus lui crache au visage en lui disant: « Ainsi fait-on à l'homme qui ne veut pas édifier la maison de son frère. » Ici l'enlèvement des sandales par la femme a quelque chose d'humiliant pour l'homme; de plus, en tant que dépouillement, le geste peut signifier que l'homme est dépouillé de son honneur, ce qui est bien dans l'esprit de la prescription

était la manière d'attester en Israël. 8. Le goël dit donc à

deutéronomique (1). Si l'homme n'est dépouillé que de ses sandales, c'est par raison de décence. Dans Ruth le cas est tout différent: le goël n'est nullement le beau-frère de Ruth. Rien n'indique qu'il ait une obligation, du moins une obligation grave, d'épouser cette veuve d'un parent plus ou moins éloigné et qui de plus est une étrangère. Son refus d'épouser Ruth ne mérite donc aucune humiliation comme dans le cas du Deutéronome. Aussi le geste de l'enlèvement des sandales n'a-t-il ici rien d'ignominieux. C'est un geste que l'on fait pour ratifier non seulement tout acte de goël, mais encore tout contrat d'échange: celui qui se dépouille d'un droit ou d'un bien se dépouille lui-même symboliquement de ses sandales et les remet à celui à qui il transmet le droit auquel il renonce. Enlever un vêtement, s'en dépouiller, symbolise très naturellement un dépouillement d'ordre supérieur. La parole du Qoran (20, 12) فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ *dépouille-toi de tes sandales*, aurait, d'après certains interprètes, un sens symbolique: make thy heart vacant from [care for] family and property (LANE, *Arabic Lexicon*, s. v. خلع). Dans l'*Aghāni* (éd. Kosegarten 1, 19) quelqu'un dit: « Je dépouille (خَلَعْتُ) Yazīd (du califat) comme je me dépouille de mon turban », et il se l'enleva de la tête. Un autre dit et fait la même chose pour sa sandale, un autre pour son vêtement, un autre pour sa bottine. (Cf. GOLDZIHER, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 1, 47 s.). GUNKEL (*Reden und Aufsätze*, p. 81) rapproche un texte de la littérature indienne: « Tire donc, noble Raghawer, ta chaussure brodée d'or, en signe que tu me transmets ton héritage et ton autorité souveraine » Et Rama tira sa chaussure et la lui donna (Cf. HOLZMANN, *Indische Sagen* 2, 344).

8. קנה לך sans objet, même pronominal, semble insuffisant, après la longue parenthèse du v. 7. Avec LXX (τὴν ἀγχιστείαν μου) lire גאלתי *mon droit de goël*, qui reprend le גאל־לך אתה את־גאלתי du v. 7. Ce dont le goël se dépouille, en se dépouillant de ses sandales, et ce qu'il transfère à Booz, en les lui remettant, c'est bien son droit de goël, et non pas le champ ou Ruth, dont il n'est pas possesseur.

(1) Le symbolisme de Deut. 25, 9 est mal expliqué par ROBERTSON SMITH (*Kindship and Marriage* [2] 105): la sandale symboliserait l'épouse.

Booz : « Acquiers ‘ mon droit de goël ’ ». Et il tira ses sandales ‘ et les lui donna ’. 9. Alors Booz dit aux anciens et ‘ à ’ tout le peuple : « Vous êtes témoins aujourd'hui que j'acquiers tout ce qui est à Elimèlek et tout ce qui est à Kilyon et Maḥlon, de la main de Noémi. 10. De plus, Ruth, la Moabite, la femme

Le sens de קנה n'est donc pas ici *acheter*, comme plusieurs traduisent.

Le TM ne dit pas que le goël remit ses sandales à Booz, comme il le fit certainement, d'après le v. 7, la tradition des sandales étant essentielle pour le symbolisme. Le TM de Ruth, ayant par ailleurs d'assez nombreuses lacunes, il est très probable qu'ici encore la Septante καὶ ἔδωκεν αὐτῷ représente la leçon primitive ; on lira donc וַיִּתֵּן לוֹ.

9. Au lieu de וכל־ lire ולכל־ (avec un ms). Normalement la préposition doit être ici répétée. Plus bas on a לכליון ומחלון sans second ל, parce que les deux frères sont pris *per modum unius* et opposés à Elimèlek.

היום (encore à la fin du verset) ajoute à la solennité. Le mot est pour ainsi dire de style quand on prend quelqu'un à témoin, comme ici : Gen. 31, 48 ; Deut. 4, 26 ; 8, 19 ; 30, 18. 19 ; 32, 46 ; היום הזה 1 Sam. 12, 5.

קניתי *j'acquiers* hic et nunc, par la déclaration que je vous fais : présent d'action instantanée (J § 112 *f*), comme קנית v. 5, מכרה v. 3. Opposer אגאל v. 4.

קנה מיד encore v. 5.

כל encore employé très largement : il s'agit du champ du v. 3.

10. וגם את־רות : l'objet en tête à cause de son importance. — קניתי cf. v. 9. — להקים : cf. v. 5. — ולא : voir sur 2, 22.

נִכְרַת *être coupé*, *retranché*, d'où *cesser d'être*, *périr*, en parlant du nom ; encore Is. 48, 19 ; 56, 5 †.

Le *défunt*, d'après tout l'ensemble du récit, est encore ici Elimèlek, comme au v. 5.

מֵעַם est bien vocalisé et ne doit pas être vocalisé מֵעָם (avec Ehrlich, contre Bertholet). Le Graecus Venetus a déjà ἐκ τοῦ λεῶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ. Booz distingue le groupe restreint des *frères*, c'est-à-dire des parents et le groupe plus large des concitoyens.

de Maḥlon, je l'acquiers comme femme, pour maintenir le nom du défunt sur son héritage et pour que le nom du défunt ne disparaisse pas d'entre ses frères et d'entre ses concitoyens. Vous en êtes témoins aujourd'hui? ». 11. Et tout le peuple qui se trouvait à la porte ‘ ’ dit: « Nous en sommes témoins »,

שער מקומו (*l'assemblée qui se tient à*) *la porte de sa localité,* c'est-à-dire *l'assemblée de sa ville*; comp. 3, 11 שער עמי. Le mot מָקוֹם s'emploie notamment pour une ville.

Le sens des mots « pour que le nom du défunt ne soit pas retranché d'entre ses frères et de la porte de sa localité » est que, dans l'assemblée qui se tient à la porte de la cité, on dira, par exemple: « Un tel, fils d'Elimèlek ».

Les derniers mots עדים אתם היום sont ici interrogatifs ou du moins semi-interrogatifs, puisqu'ils provoquent une réponse. Voir Josué 24, 22 † (même demande et même réponse).

11. D'après le TM, tout le peuple, avec les anciens, formule le souhait. Mais il est difficile que ce souhait d'allure poétique, avec allusions savantes à Rachel et Lia, à Pèrèṣ et Tamar, soit prononcé par le peuple. La Septante partage: elle attribue la simple réponse עדים à tout le peuple et le souhait aux anciens. On lira donc plutôt avec LXX: ויאמר כל־העם אשר בשער עדים והזקנים אמרו *Et tout le peuple dit: « Nous sommes témoins », et les anciens* (*de leur côté*) *dirent.* Si l'ordre des mots de la Septante reproduit fidèlement l'hébreu, la nuance est: *et les anciens* (*de leur côté*) *dirent* (cf. v. 1 ובעז עלה). Le TM est encore ici écourté.

עדים. Proposition nominale avec ellipse du sujet (*nous*), comme souvent dans une réponse (cf. J § 146 *h*). On répond affirmativement (= *oui*) en répétant le mot sur lequel portait l'interrogation (cf. J § 161 *l*).

הַבָּאָה *ingressura*, accentué naturellement comme participe (Opp. הַשָּׁבָה 1, 22; 2, 6; 4, 3); J § 145 *e*.

Les anciens de Bethléem, bien que descendants de Juda (et donc de Lia, Gen. 29, 35), nomment d'abord Rachel, l'épouse chérie de Jacob, qui mourut sur leur territoire (Gen. 35, 19). Rachel et Lia sont censées mères des douze fils de Jacob par fiction légale: les

et les anciens dirent: « Que Jéhovah rende la femme qui va

enfants nés des servantes qu'elles ont données à Jacob sont censés leur appartenir (cf. Gen. 30, 3). C'est aussi par une fiction légale que l'enfant qui naîtra de Booz et de Ruth sera censé l'enfant d'Elimèlek, remplacé par Booz, et de Noémi, remplacée par Ruth.

בנה בית *bâtir une maison*, métaphore pour *procréer une famille* (cf. Deut. 25, 9). Nous disons, d'une façon analogue, *fonder une famille.*

שתיהם avec le suffixe masculin (cf. sur 1, 19).

עשה חיל signifie assez souvent *agere fortia*, *faire des choses fortes, puissantes, grandes*, surtout au sens militaire: *faire des prouesses* (1 Sam. 14, 48; Ps. 60, 14 etc ; avec une nuance un peu différente. *faire de grandes choses* Ps. 118, 16), mais aussi au sens moral: *se montrer fort* (Prov. 31, 29). Ici le sens pourrait donc être *montre-toi puissant.* Mais עשה חיל peut signifier aussi *faire* c'est-à-dire *acquérir de la richesse* (avec ל Ez. 28, 4 *a*; Deut. 8, 17; sans ל Deut. 8, 18. Autres exemples de עשה, avec ce même sens, employé sans ל: Gen. 12, 5; 31, 1; Is. 15, 7; Jér. 17, 11; 48, 36; Ez. 22, 13; 28, 4 *b*; 38, 12; 2 Chr. 32, 29). Ici il semble plus naturel que les anciens de Bethléem, sans doute des agriculteurs, qui sortaient de la ville pour aller aux champs, souhaitent à Booz la richesse plutôt que la force ou la puissance. C'est le sens donné expressément par Ibn Ezra. Voir le mot חיל au sens de richesse 2, 1. La 2e version de Peritz a à peu près le sens d'Ibn Ezra فتكتسب الصلاح *et puisses-tu acquérir la prospérité.*

אפרתה: nom du territoire de Bethléem (cf. sur 1, 2 אפרתים). Pour la forme du mot cf. J § 89 *n*; 93 *f*). Ici le nom est employé poétiquement en parallélisme synonymique avec בית לחם.

Le TM וקרא שם *et invoque un nom* n'offre pas de sens. On a proposé diverses corrections. Öttli vocalise וְקָרָא שֵׁם qu'il traduit *und laut gerufen werde (dein) Name.* Mais le parfait ne peut avoir la nuance optative. De plus, il faudrait שִׁמְךָ, dit (avec raison) Nowack, qui lit וְנִקְרָא שִׁמְךָ. Le parallélisme si fortement marqué demande que la forme verbale soit à l'impératif comme עֲשֵׂה, et que שֵׁם soit sans suffixe. Au lieu de קְרָא je lirais קְנֵה *acquiers* (le נ aurait été altéré en ר, et consécutivement le ה changé en א) ou peut-être

entrer dans ta maison semblable à Rachel et à Lia, qui à elles deux ont édifié la maison d'Israël!

Fais-toi richesse en Ephrata,
'Acquiers' un nom à Bethléem!

12. Que ta maison soit comme celle de Pèrèṣ, que Tamar

קְנֵא avec graphie fautive א pour ה, comme il arrive assez souvent (cf. J § 79 *l*). *Acquérir un nom* se dit ordinairement עָשָׂה לוֹ שֵׁם (Gen. 11, 4; 2 Sam. 8, 13; Is. 63, 12. 14; Jér. 32, 20; Dan. 9, 15; Néh. 9, 10 †). C'est sans doute pour ne pas répéter עֲשֵׂה (qui du reste aurait ici exigé un לְךָ) que l'auteur aura recouru à l'équivalent קְנֵה. (Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 204 sq.).

Le souhait s'adresse directement à Booz qui, il est vrai, est déjà riche et honoré (cf. 2, 1), mais à l'occasion de son mariage; il vise donc implicitement la postérité qui naîtra de ce mariage. Le souhait équivaut à « Puisses-tu acquérir (nouvelles) richesses et gloire par le mariage que tu vas faire! ». Peut-être, cependant, les deux stiques sont-ils un souhait poétique qu'on récitait ou qu'on chantait à tous les nouveaux mariés de Bethléem.

12. Pèrèṣ est ici nommé parce que Booz en descend (v. 18), et sans doute aussi tout ou partie de la population de Bethléem. Il en est de même pour Tamar, injustement frustrée de son droit léviratique, et dont l'histoire (Gen. 38) est comme la sombre contre-partie de la radieuse histoire de Ruth ([1]).

נערה clairement au sens de *jeune femme*, car les anciens savent que Ruth est veuve; cf. 2, 6. Ici le mot alterne avec אשׁה au v. 11.

הזאת: Ruth n'est *montrée* que par l'imagination (cf. J § 143 *b*).

La manière dont le souhait est formulé ne permet guère de voir si Booz avait déjà des enfants, ce qui est normalement probable.

(1) Dans l'histoire de Tamar, Juda, qui viole la loi du lévirat en refusant de donner comme époux à Tamar son troisième fils, se voit amené, par un stratagème de celle-ci, à lui donner lui-même une postérité. Dans Ruth, au contraire, Booz, sans stricte obligation légale, accepte d'épouser Ruth à titre de goël. Les deux récits ont aussi une analogie littéraire. L'histoire de Tamar (Gen. 38), qui interrompt l'histoire de Joseph, aboutit à la naissance de Pèrèṣ, ancêtre de David. De même l'ample narration de Ruth raconte l'origine de 'Obed, grand-père de David et descendant de Pèrèṣ.

enfanta à Juda, par la postérité que Jéhovah te donnera de cette jeune femme! ».

13. Booz prit donc Ruth et elle devint sa femme; et il s'approcha d'elle, et Jéhovah donna à Ruth de devenir grosse, et elle enfanta un fils. 14. Et les femmes dirent à Noémi:

13. ויבא אליה littéralement *il entra chez elle*, originairement dans sa tente ou dans son appartement. Une locution toute semblable en arabe palestinien moderne: *uᶜabbaru-lᶜirsân ᶜahalᶜarâjis* « und die Bräutigam gingen zu ihren Bräuten ein » (H. SCHMIDT, *Volkserzählungen aus Palästina*, n° 51, 3, p. 198).

הֵרָיוֹן: forme sémitique *qatalān* (cf. J § 88 M *b*); ici seulement et Os. 9, 11. La forme הֵרֹנֵךְ Gen. 3, 16 est suspecte. Le sens est plutôt *graviditas* que *conceptus*. Les deux versions de Peritz ont حمل *grossesse*. — La fécondité et la stérilité sont attribuées directement à Dieu; cf. Gen. 29, 31; 30, 2.

14. *Et les femmes dirent*, non pas à Ruth, mais *à Noémi*, mère légale de l'enfant, comme Elimèlek en est légalement le père.

השבית לך *il a fait manquer à toi, il a fait qu'il te manque*. Encore avec ל Jér. 48, 35: « Je ferai qu'à Moab manque qui monte au haut-lieu ».

A cause du déterminant היום, le goël dont il s'agit ici est l'enfant nouveau-né; le mot équivaut donc à peu près à *héritier* (*légal*), mais avec la nuance *qui rachète* ou *délivre* le nom de l'aïeul de l'oubli, comme l'indiquent les mots suivants: « de sorte que son nom sera prononcé en Israël ».

Celui dont le nom sera prononcé en Israël (notamment dans les généalogies), c'est Elimèlek (cf. vv. 5, 10).

וְיִקָּרֵא pourrait être un jussif direct: *et qu'il soit prononcé*. Mais le contexte indique bien plutôt un jussif indirect: *afin que* ou *de sorte qu'il soit prononcé*. On peut avoir un volitif indirect, et notamment un jussif indirect, même après un indicatif ou une proposition nominale; mais cet emploi est rare (cf. J § 116 *e*).— קרא n'a pas le sens de *célébrer*, comme on traduit souvent.

Le terrain ainsi déblayé, il reste à savoir si le TM est authentique. En le traduisant de la façon la plus favorable, on aurait: *Béni*

« Béni soit Jéhovah qui a fait aujourd'hui qu'un goël ne manquât pas au ' défunt ', de sorte que son nom soit prononcé en Israël. 15. Et il sera pour toi un consolateur et t'entretiendra

soit Jéhovah qui a fait qu'un goël ne te manquât pas aujourd'hui, de sorte que son nom (de ton mari !) *soit prononcé en Israël* (Cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 207). Mais il y a manque d'harmonie entre לך et שמו. La Septante évite le heurt en lisant *ton nom*; mais la pensée n'est plus biblique; elle est même contraire aux vv. 4, 10 : le nom à sauver de l'oubli c'est celui d'Elimèlek, et non pas celui de Noémi. La Septante a donc mal harmonisé. La Vulgate est beaucoup plus près du sens attendu : *Benedictus Dominus, qui non est passus, ut deficeret successor familiae tuae, et vocaretur nomen eius* (familiae?) *in Israël.* Mais *familia* est trop général ; d'après l'ensemble du récit c'est d'Elimèlek qu'il s'agit. Il semble donc que לך n'est pas authentique. On pourrait penser à לו *à lui*, les femmes évitant ainsi de prononcer le nom d'Elimèlek. Plus naturel serait לְאִישֵׁךְ *à ton mari.* Mais le mot le plus expressif, celui qui expliquerait le mieux la phrase *de sorte que son nom sera prononcé en Israël*, c'est le mot employé deux fois par Booz (vv. 5, 10), *le défunt.* Je lirais donc לַמֵּת, qui n'est pas graphiquement très éloigné, et dont l'altération en לך a pu se produire facilement chez un scribe emporté par la pensée de Noémi à laquelle s'adressent les femmes.

15. Bien entendu l'indicatif והיה ne continue pas le jussif indirect ויקרא, mais se rapporte à גֹּאֵל.

משיב נפש *reducens animum* ou plutôt *reducens animi* (cf. Ps. 19, 8 משיבת נפש). L'expression השיב נפש *ramener le souffle, l'âme, ranimer* peut être prise au sens fort, p. ex. Lam. 1, 11. 19, ou au sens atténué et figuré comme ici : *rendre du cœur, du courage, réconforter* moralement, à peu près *consoler*. Dans מֵשִׁיב נֶפֶשׁ l'ī étant vraiment long ne peut s'abréger, et il n'y a pas nesigah (J § 31 *c*).

Le ל de לכלכל se rapporte à והיה, bien qu'il ait une autre valeur que le ל de למשיב : *erit ad sustentandam canitiem tuam = sustentaturus est.*

Après כי l'ordre des mots est généralement Verbe—Sujet (J § 155 *m*) ; ici le sujet est en tête pour l'emphase.

dans ta vieillesse, car c'est ta bru, laquelle t'aime (tant), qui l'a enfanté, elle qui vaut mieux pour toi que sept fils ». 16. Et Noémi, prenant l'enfant, le mit sur son sein, et ce fut elle qui l'éleva. 17. Et les voisines ' dirent ' : « Il est né un fils

Vocaliser אֲהֵבָתֶךְ avec qameṣ; le pataḥ de certaines éditions est inexplicable.

יְלָדַתּוּ forme contractée de יְלָדַתְהוּ : les deux formes existent.

הִיא : le pronom rétrospectif est usuel, en proposition nominale, avec un adjectif (J § 158 *g*).

טוֹבָה est ici adjectif: l'accent est remonté par la loi de la nesigah (cf. J § 31 *c*). — טוֹב לְ peut signifier *bon envers qn* (1 Sam. 25, 15). Ici le sens est *bon, utile à qn* comme dans le passage analogue 1 Sam. 1, 8: « Est-ce que je ne vaux pas mieux pour toi que dix fils? ». Ici *dix* comme nombre idéal, mais 1 Sam. 2, 5: *sept* comme dans Ruth.

Les femmes augurent bien de la conduite future du nouveau-né envers Noémi, sa mère légale: né d'une bru pleine d'affection pour sa belle-mère, il en partagera les sentiments. Les femmes ne disent pas « *le fils de ta bru* », mais « ta bru l'a enfanté », sous-entendu לָךְ *pour toi* (cf. 17).

16. שִׁית : cf. sur 3, 15.

אֹמֶנֶת est *celle qui prend soin, qui élève*; naturellement Ruth fut la מֵינֶקֶת *celle qui allaite*. Les deux versions de Peritz ont حاضنة *femme qui porte un enfant dans ses bras et l'élève*.

Noémi met le nouveau-né sur son sein, indiquant ainsi qu'il est légalement son fils, à l'analogie de ce que fit Rachel pour le fils né de sa servante Bilha (Gen. 30, 3 sqq.). Le geste est parfaitement compris par les voisines qui disent (v. 17): « Il est né un fils à Noémi! ». Le geste n'a donc pas pour but d'indiquer l'adoption de l'enfant par Noémi ([1]); celle-ci n'a pas à adopter l'enfant: il est déjà sien. — Pour le symbolisme du geste comparer Nomb. 11, 12.

17. יֻלַּד a l'apparence d'un pual; c'est en réalité un passif du qal (J § 58 *a*).

([1]) Cf. L. Köhler, *Die Adoptionsform von Ruth* 4, 16 (*Zeitschrift für das Alttestamentliche Wissenschaft*, 29 (1909) p. 312-314) et l'article *Ruth* du même auteur dans la *Schweizerische theologische Zeitschrift* 1920, p. 12.

à Noémi! », et 'elle' lui donna le nom de ʿObed: c'est le père d'Isaï, père de David.

Le TM est incohérent: *Et les voisines lui donnèrent un nom, disant: « Il est né un fils à Noêmi! », et elles lui donnèrent le nom de ʿObed.* Pourquoi répéter *donner un nom?* L'exclamation *Il est né un fils à Noêmi!* est mal préparée par *elles lui donnèrent un nom.* Enfin il n'y a aucun rapport entre le nom de *ʿObed* et l'exclamation *Il est né un fils à Noêmi.* Le texte est en désordre et l'origine de l'altération est dans une mauvaise anticipation de ותקרא. La Peshitto offre un sens cohérent: *Et ses voisines dirent: « Il est né un fils à Noêmi! » et elles l'appelèrent ʿObed.* Mais il est peu probable que le nom ait été donné par les voisines; c'est bien plutôt Noémi, dont on vient de faire ressortir (v. 16) la qualité légale de mère, qui, à défaut du père légal Elimèlek, donne le nom à l'enfant. Je lirais donc וַתֹּאמַרְנָה הַשְּׁכֵנוֹת יֻלַּד בֵּן לְנָעֳמִי וַתִּקְרָא שְׁמוֹ עוֹבֵד (cf. *Mélanges Beyrouth* 6, 205 sq.). D'après Josèphe (*Antiquités* V, 9, 4) c'est Noémi qui donne le nom à l'enfant. — On remarquera qu'une fois l'enfant né, Ruth rentre dans l'ombre; ce n'est ni elle ni Booz qui donne un nom à leur fils Le récit se termine en mettant en relief la maternité légale de Noémi, épouse d'Elimèlek.

Pour la construction de קרא avec l'accusatif שֵׁם et un second accusatif, cf. J § 125 *v.*

עוֹבֵד peut signifier *serviens* ou *colens* (Deum); Comparer עֹבַדְיָה Rien dans le récit n'indique pourquoi l'enfant a reçu ce nom. D'après Josèphe, qui interprète correctement ʿObed par δουλεύων, la raison serait que l'enfant *servira* Noémi: explication peu satisfaisante. — Le participe de la forme *qōṭel* (avec *ō* long) est généralement écrit *defective* קֹטֵל (J § 50 *c*). Si עוֹבֵד est toujours (10 fois) écrit *plene*, c'est sans doute pour prévenir la lecture עֶבֶד (qui est aussi nom propre). Dès lors la vocalisation de עֹבֵד אֱדֹם et celle de עֹבַדְיָה (comp. עַבְדְּאֵל) devient suspecte.

Le dernier mot *père de David* indique la raison ou du moins une raison du récit: l'intérêt qui s'attache au grand roi David. La courte généalogie qui termine le récit n'est pas une ajoute; c'en est la conclusion naturelle et comme le point culminant.

18. Et voici les générations de Pèrèṣ: Pèrèṣ engendra Ḥeṣron. 19. Et Ḥeṣron engendra Ram et Ram engendra ʿAmminadab. 20. Et ʿAmminadab engendra Naḥson et Naḥson

David, qui a fort bien pu connaître sa bisaïeule Moabite, eut des sentiments amicaux pour le roi de Moab, auquel, dans une période de danger il confia son père et sa mère (1 Sam. 22, 3-4).

18. La 2ᵉ généalogie (vv. 18-22), au contre de la première (v. 17), n'est probablement pas du narrateur. Savoir bien finir est un art, et le narrateur, qui est un artiste, a fort habilement terminé son récit par la courte généalogie de ʿObed à David. Il est esthétiquement difficile qu'il ait repris ensuite la généalogie de David en remontant cette fois jusqu'à Pèrèṣ. De plus, dans la seconde généalogie, les mots *Booz engendra ʿObed*, ne sont pas dans l'esprit du récit, car ainsi le nom d'Elimèlek ne serait plus « prononcé en Israël » (v. 14 et cf. v. 10). Le narrateur insiste sur le point de vue légal, d'après lequel l'enfant est le fils d'Elimèlek (vv. 5, 10, 14) et de Noémi (vv. 14-17).

Cette seconde généalogie, compilée (avec des abréviations) d'après des données qu'on trouve dans 1 Chr. 2, 5-15, aura été ajoutée ici à l'occasion de la mention de Pèrèṣ au v. 12. Comme la généalogie courte du v. 17 elle a sa raison d'être dans l'intérêt qui s'attache aux origines de David. Elle est reproduite avec quelques changements dans Matth. 1, 3-6.

ואלה תולדות est une formule fréquente dans les textes dits « sacerdotaux ». Voir le texte de structure analogue Gen. 14, 27.

הוליד proprement *faire enfanter, engendrer,* ne se dit que de l'homme; **יָלַד** *enfanter* se dit proprement de la femme, mais souvent aussi, improprement, de l'homme. Dans les textes dits « sacerdotaux » c'est **הוליד** qu'on emploie pour l'homme. Le Chroniqueur remplace assez souvent **יָלַד** par **הוליד** quand il s'agit de l'homme.

Dans 1 Chr. 4, 1 Ḥeṣron est nommé parmi les « fils de Juda ».

19. D'après 1 Chr. 2, 25, entre Ḥeṣron et Ram il y a un intermédiaire: Yeraḥmeél. Au lieu de Ram, la Septante a ʼΑραμ (= ארם); cf. Matth. 1, 3.

20. Naḥshon est un contemporain de Moïse (Ex. 6, 23; Nomb. 1, 7). Ici il n'est séparé de Booz que par Salmon. La généalogie omet

engendra Salm'on'. 21. Et Salmon engendra Booz et Booz engendra 'Obed. 22. Et 'Obed engendra Isaï et Isaï engendra David.

donc probablement des intermédiaires. Ici on a שַׂלְמָה (1 Ch. 2, 11. 51 שַׂלְמָא), tandis qu'au v. 21 on a la forme שַׂלְמוֹן). Il est clair qu'il faut lire la même forme dans les deux versets.

22. Ce verset répète sous une autre forme la courte généalogie du v. 17.

Après τὸν Δαυείδ le Codex Alexandrinus a τὸν βασιλέα (cf. Matth. 1, 6) qui souligne l'intérêt et le but de la généalogie.

Ainsi la généalogie de Pèrèṣ à David comprend 10 noms: 5 pour la période de Pèrèṣ à Moïse; 5 également pour la période de Moïse à David. Comp. Matth. 1, 17: 14 générations d'Abraham à David; 14 de David à la captivité de Babylone, 14 de la captivité de Babylone à Jésus-Christ.

INDEX

TABLE DES MATIÈRES